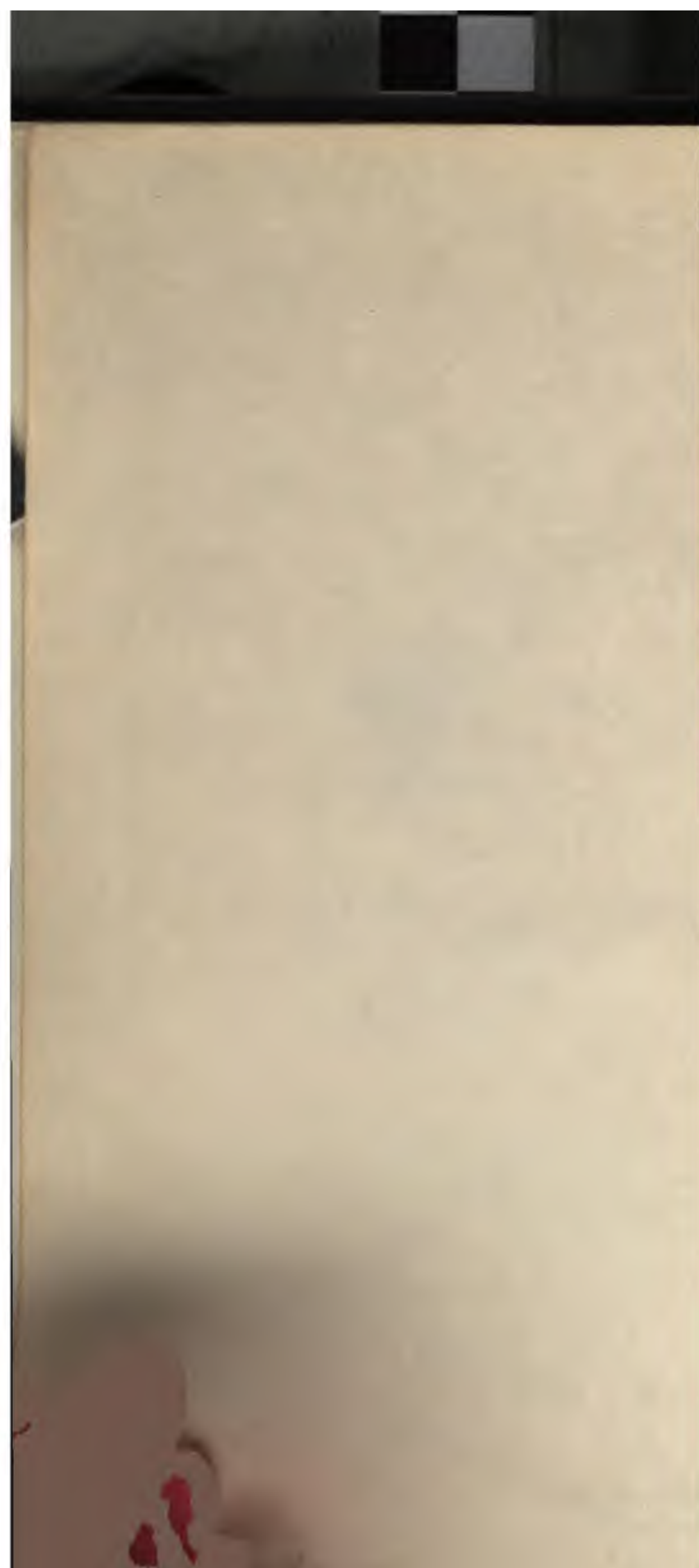




C. Francis.
1842.



Kritische Geschichte
des
Urchristenthums.

Erster Theil.

Philo
und die
jüdisch-alexandrinische Theosophie.

I. Abtheilung.

Durch
A. F. Gfrörer,
Bibliothekar in Stuttgart, Mitglied der K. Dänischen Akademie
der Alterthumsforscher in Kopenhagen.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Zweite unveränderte Auflage.

Stuttgart.
E. Schweizerbart's Verlagshandlung.
1835.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die Ansichten, die ich vor 4 Jahren im ersten Theile der kritischen Geschichte des Urchristenthums aussprach, haben sich in keinem Stücke geändert. Im Gegentheile wurden sie noch in mir bestärkt durch die weiteren Studien, die ich seitdem über alle Beziehungen meiner historischen Aufgabe angestellt, und deren Resultat ich im nächsten Jahre als Fortsetzung meiner Geschichte des Urchristenthums dem gelehrten Publikum vorzulegen gedenke.

Ich wußte daher dieser zweiten Ausgabe, welche der geehrte Herr Verleger zu machen für gut fand, nichts, was das eigentliche Wesen des Buches betrifft, beizufügen.

Dagegen sey es mir vergönnt, mich hier über die Urtheile auszusprechen, die über vorliegendes Werk seit seinem ersten Erscheinen laut geworden sind.

Als ich den Plan faßte, im Urchristenthum die wichtigste geistige Revolution, welche die Weltgeschichte kennt, rein urkundlich, ohne Rücksicht auf irgend welche Parteiansicht, auf Lieblingsmeinungen der jetzigen oder der früheren Zeiten, auf die sogenannten Interessen des Herzens

und Gemüths, — blos im Dienste objektiver Wahrheit darzustellen, sah ich wohl voraus, daß ich mir für mein Vorhaben bei der größeren Mehrheit der Theologen wenig Beifall versprechen dürfe. Um mich einer solchen Täuschung hinzugeben, kannte ich zu gut den heutigen Zustand der deutschen Theologie, die verschiedenen Parteien, die sich auf diesem Gebiete bewegen, so wie die vielfältigen Einflüsse, welche auf dieselbe theils unter dem Schein höherer Wissenschaften, theils aus gewissen anderen, nichts weniger als der Schule angehörenden Gründen, einwirken. Ich wußte auch recht wohl, daß es für denjenigen, der blos darauf ausgeht, mit einer Schrift augenblicklich Glück zu machen, am gerathensten sey, mit andern zu singen, und sich dem Chorus einer Partei anzuschließen.

Wenn ich demnach von vornen herein darauf verzichtete, den Beifall der Menge zu erringen, so hoffte ich anderer Seits auf die Zustimmung derer, die bei unverblendetem geistigen Auge die objektive Wahrheit lieben und sie suchen.

In beiden Erwartungen bin ich nicht getäuscht worden. Nicht nur fanden meine Studien bei Männern Anklang, die nicht der eigentlichen Gelehrten-Kaste angehörig, ihren Talenten eine würdige Stellung im Staate verdanken, sondern auch in einigen gelehrten Zeitungen freundliche Beurtheiler.

Namentlich nenne ich hier mit innigem Vergnügen den Recensenten in der Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1832, Nr. 253—256. Ich mußte über das Urtheil dieses, mir leider gänzlich unbekannten, Gelehrten um so mehr Befriedigung fühlen, da derselbe eine seltene Kennt-

niß des Gegenstandes verräth, und in Betreff einzelner bisher ganz unbeachteter Punkte — worunter ich nur den von ihm geahneten wichtigen Einfluß der jüdischen Ansichten von Moses auf die Lehre des neuen Testaments hier namhaft machen will, — wie man zu sagen pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen hat.

Ich habe seine Arbeit mit dem lebhaftesten Interesse gelesen, und halte es für meine Pflicht, ihn auf diesem Wege zu versichern, daß ich mir seine Winke in der Fortsetzung meiner kritischen Geschichte zu Nutzen machen, zugleich aber auch den Ungrund seiner Befürchtung thatsächlich darthun werde, die er dahin ausspricht: „ich möchte der alexandrinischen Theosophie zu viel Einfluß auf meine Ansichten vom Urchristenthum gestatten.“

Außer diesem ungenannten Recensenten muß ich noch die kurze Beurtheilung des Herrn Dr. Gieseler in den Studien und Kritiken 1833, Seite 1205 erwähnen, die wenigstens die Gründlichkeit und den Ernst meiner Untersuchungen anerkennt, und die mir theils wegen der wohl verdienten Reputation ihres Verfassers, theils auch deßhalb erfreulich war, weil von Göttingen aus sonst nur Verdammungsurtheile über mein Werk ergiengen.

Ich meine hier zunächst einen Artikel in derselben Zeitschrift von demselben Jahrgang Seite 533.

Herr Dr. Lücke (dieß ist der Recensent) läßt sich darin so vernehmen: „die Vorrede (meines Urchristenthums) bezeichnet den Geist und die Absicht des Werkes, zum warnenden Exempel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter stünde, so würde ich glauben, sie wäre zur Zeit Voltaire's und seiner Genossen ge-

schrieben, und Uebersetzung irgend eines französischen Produkts der Art. Fortan rühme sich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns."

Dieß sind die Schlagworte des Herrn Konsistorialrathes in jenem Artikel. Auf Gründe läßt er sich nicht ein, vielleicht weil ihm sein eigenes Ansehen hinreichend dünkte, um einen blinden Bannstrahl zu schleudern, vielleicht weil ihm das Recht eines angehenden Schriftstellers auf billiges Gehör nicht der Beachtung werth schien. Dennoch, hoffe ich, wird er mir erlauben, daß ich Einiges dagegen erwiedere, und zwar vorerst nicht für mich, sondern für die Manen eines Mannes, der eine mehr als europäische Reputation genießt.

Die beiden Sätze „Voltaire sammt seinen Genossen" und der andere „fortan rühme sich Niemand mehr, wir hätten jene Zeit hinter uns" sind in eine so eigenthümliche Verbindung gebracht, daß man dem Herrn Professor nothwendig die Meinung unterlegen muß, wir hätten jene Zeit, nicht etwa blos chronologisch hinter uns — denn dieß ist eine sonnenklare Thatsache — sondern vielmehr die Studien und Kritiken unserer Zeit stehen weit über denen „Voltaire's und seiner Genossen". Da nun aber in dem fraglichen Artikel von einem dogmenhistorischen Werke die Rede ist, so muß, allem Anscheine nach, nicht Voltaire der Tragiker, oder Komiker, nicht Voltaire der Romanenschriftsteller oder Belletrist, sondern Voltaire als Historiker und namentlich als Geschichtschreiber über Dinge, die in den Kreis der Kirche gehören, gemeint seyn; denn zwischen einem Werke über das Urchristenthum und Voltaire in jeder andern, als der lezten Be-

ziehung gibt es kein vernünftiges tertium comparationis. Folglich ist der eigentliche Sinn jener Worte der: die historisch-theologischen Einsichten unserer Zeit stehen weit über denen Voltaire's. Es liegt aber offenbar noch mehr darin. Bedenkt man nämlich, daß sich unter uns im vorigen Jahrhundert eine noch jezt blühende theologische Richtung gebildet hat, welche in einem unläugbaren historischen Zusammenhang mit Voltaire's Ansichten steht, so muß unter jenem Verdammungsurtheil ohne Zweifel auch die eben bezeichnete theologische Denkweise begriffen werden, was wohl Herr Dr. Lücke selbst zugestehen wird. Demnach wäre mit Voltaire zugleich eine ganze, Nichts weniger als unbedeutende theologische Partei in Deutschland niedergeschlagen.

Allein noch einer nähern Begränzung ist der obige Satz fähig. Deutschland zählt nämlich in unsern Tagen noch außer den eigentlichen Rationalisten, auf die ich, wie man sieht, so eben zielte, mehrere andere theologische Schulen, von denen jede der festen Meinung ist, sie allein habe Recht, und Herr Consistorialrath Lücke gehört anerkanntermaßen zu einer solchen, ja er ist der Pilot eines periodischen Blattes, in welchem nicht nur eine eigenthümliche Tendenz verfolgt wird, sondern in welchem auch fast jedes Jahr in mehr als einem Artikel — obwohl durch andere Mitarbeiter — dem gläubigen Deutschland vorgesagt wird, Herr Dr. Lücke — er, der Mitredakteur — sey nahe hin der ausgezeichnetste Exegete unter den jezt lebenden Theologen.

Demnach wäre der innerste und wahrste Gehalt des viel besprochenen Satzes der: die jetzigen Meinungen,

d. h. die so in den Studien vertreten werden, d. h. namentlich die des Herrn Dr. Lücke stehen weit über den dogmenhistorischen Einsichten Voltaire's.

Ich glaube, dieser Schluß ist nach den Regeln der Logik, und noch mehr gemäß den geheimen Falten des menschlichen Herzens gezogen. Nichts desto weniger ist er meiner Meinung nach, seiner Grundlage wegen, falsch. Denn wenn ich auch einer Seits die Kühnheit bewundere, mit welcher Herr Dr. Lücke — er, ein Göttinger Professor der Theologie, der, so viel ich beurtheilen kann, noch keinen sonderlichen Einfluß auf die Ansichten der urtheilsfähigen Masse seiner deutschen Landsleute geübt hat — über einen welthistorischen Namen mit 2 bis 3 Worten den Stab bricht, so kann ich für meine Person die Achtung für Voltaire nicht so leichten Kaufes aufgeben. Ich gestehe vielmehr offen, daß ich den penetranten Scharfsinn dieses seltenen Geistes bewundere, der z. B. mit einem Blicke, und, wie ich glaube, als der erste einen geheimen Zusammenhang zwischen der neuen christlichen Kirche und den Essenern entdeckte, — einen Zusammenhang, den ich in meiner Fortsetzung der Geschichte des Urchristenthums in das hellste Licht zu setzen hoffe —; und nur da, ich bekenne es, gefällt mir Voltaire nicht, wo ihn sein zügelloser Witz vom historischen Ziele abführt, oder wo er ohne Kenntniß der Quellen sich ausläßt. Und so wie ich, denken, glaube ich, von Voltaire noch Tausende, denen ein warmes Herz im Busen schlägt, denen ein gesunder Geist in gesundem Körper wohnt.

Nichts desto weniger gebe ich gerne zu, daß Herr Professor Lücke das Recht haben mag, Voltaire schlechtweg

zu verdammen, denn er hat seine eigene, Voltaire entgegengesezte, Meinung, und wenn er in jenem Bannstrahl auch mein Werk über das Urchristenthum mit befaßt, so könnte dieß höchstens meine Eitelkeit reizen — denn welchem klugen Schriftsteller sollte es nicht schmeicheln, so mit Voltaire zusammengestellt zu werden, wiewohl ich im Gefühle meines relativen Unwerths auf diese Ehre verzichten muß — meinen Widerspruch darf es nicht hervorrufen; denn Herr Professor Lücke hat einmal, wie eben gesagt wurde, seine eigene, von der meinigen und der Voltaire's durchaus abgehende Meinung, die für ihn unbezweifelte Wahrheit ist.

So dachte ich und tröstete mich über den Artikel in den Studien und Kritiken.

Aber wer beschreibt das Erstaunen, das mich überfiel, als ich in der zweiten Auflage des Commentars zu Johannes, den Herr Dr. Lücke im vorigen Jahr herausgab, meine Schrift über Philo nicht etwa blos citirt, sondern ihren Hauptresultaten nach über den Logos, über die Verbreitung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina u. s. w. als baare Wahrheit angenommen sahe. Wie? sagte ich zu mir selbst, derselbe Professor, der dein Buch über Philo so wegwerfend verdammte, hat sich herabgelassen, es auszubeuten, und seinen Resultaten nach anzunehmen, und doch hängen mit eben diesen Resultaten die in meiner Vorrede ausgesprochenen Ansichten, auf welche der Bannstrahl zunächst fiel, so genau zusammen, daß man nicht die einen verdammen, die anderen billigen kann.

Jedermann sieht, daß durch die eben bezeichnete Be-

nützung meine Stellung gegenüber dem Recensenten in den Studien eine ganz andere geworden ist. Der Herr Professor hat sich dadurch auf meinen Boden herabgelassen, d. h. in dem vorliegenden Fall auf den Boden der reinen parteilosen Geschichtsforschung. Nun so muß mir auch das Recht zustehen, über seine Beurtheilung meine eigene Ansicht aussprechen zu dürfen. Sie lautet kurz so: Ich ehre jede theologische Richtung, die sich selbst treu, die konsequent ist. Schwört ein Theologe zur reinen Historie, so nehme er nichts für wahr an, als was urkundlich erwiesen, oder eines guten Beweises fähig ist, lasse aber dagegen, wie sein Fahneneid verlangt, alle anderen Partei-Gesichtspunkte aus dem Spiel. Ist einer ein Pietist, so sey er es recht, vertheidige den Kanon, die Inspiration, bebe vor keiner Folgerung seines Systems zurück, damit das Haus, in welchem er wohnt, wenigstens eine formelle Festigkeit habe. Ist er ein Rationalist, so halte er fest an den ächten Grundsätzen dieser Richtung, so wie sie früher von Eichhorn und anderen, in unserer Zeit von Paulus vorgetragen sind. Allein eine theologische Weise, deren Stimmführer ganze Bücher aus dem Kanon hinauswerfen, ganze Capitel von Schriften des neuen Testaments abschneiden, ganze Erzählungen einzelner Evangelisten zu Gunsten eines Vierten für falsch erklären, und doch dabei jeden Augenblick in die Seufzer-Theologie hineingerathen, den Ton pietistischer Sentimentalität anschlagen, deren Stimmführer ferner bei Beurtheilung von rein historischen Werken, wo es sich einzig und allein um objektive Wahrheit handelt, von historischer Kälte und Herzlosigkeit, und von den Pforten der Hölle

reden — eine solche Weise halte ich für lächerlich, und ich sehe darin nicht eben Vorzüge des sogenannten Gemüths, oder noch moderneren Geistreichthum, sondern Mangel an nüchterner Einsicht oder an ächter Aufrichtigkeit, meist Mangel an beidem zugleich; auch erkenne ich solchen Leuten das Recht nicht zu, über Arbeiten Anderer, welche die Farbe ihrer eigenen bunten Tendenz nicht tragen, absprechen zu dürfen. Abgesehen von aller Ironie hatte jedoch der Artikel, von dem ich hier spreche, wenigstens für mein Gefühl, seine ernste Seite, vielleicht auch für Andere, denn warum sollte man es nicht mehrfach bedauern, daß von Göttingen, dieser rühmlichen Mutter der historischen Studien in Deutschland, von einer Universität, wo Männer wie die Eichhorn, Plank, Stäudlin blühten, wo Heeren noch glänzt, daß von dieser Musenstadt aus solche sentimentale Stimmen gegen objektive Geschichtsforschung sich vernehmen lassen!

Immerhin kann man die Geduld bewahren bei, wenn auch ungerechten und bitteren, Angriffen von gelehrten Männern, wie Lücke, aber von einem Unberufenen seine Schriften herumgezerrt zu sehen, wird unerträglich. Dieß ist mir widerfahren. Ein gewisser Privatdocent in Halle, Namens A. F. Dähne, hat, nachdem er die kritische Geschichte des Urchristenthums in der Haller Literatur-Zeitung kritisirt, später in den Studien und Kritiken durch einen Artikel über die Reihenfolge der Schriften Philos, und dann im verflossenen Jahre durch ein dickes Buch, betitelt: „geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie“ meine Forschungen um allen Kredit zu bringen gesucht.

Lange bin ich angestanden, ob ich auf die Schreiberei

dieses Mannes antworten solle, ich gestehe es, aus keinem anderen Grunde, als aus herzlicher ungeheuchelter Verachtung gegen ihn. Da ich aber erwog, daß nicht nur das erste Erscheinen meines Werkes über Philo vergeblich gewesen wäre, wenn die Einwürfe des Herrn Dähne irgend Grund hätten, sondern daß dann auch diese zweite Ausgabe eine wahre Täuschung gegen das Publikum seyn würde, beschloß ich zu antworten, und zwar in dieser Vorrede, weil mir sonst kein anderer Weg öffentlicher Rechtfertigung zu Gebote steht. Der gütige Leser möge das, was ich in dieser Beziehung sagen werde, als einen durch die Umstände nothwendig gewordenen Anhang zu meinem Werke über Philo ansehen.

Was die Anordnung betrifft, so werde ich zuerst über meines Gegners Artikel in den Studien, dann über seine Angriffe in dem Buche sprechen, und nebenbei die wichtigsten Punkte der Kritik in der Haller Literatur-Zeitung berücksichtigen.

Ich habe in meiner kritischen Geschichte des Urchristenthums die genaue Reihenfolge der einzelnen Traktate Philos nachzuweisen gesucht, weil mir Alles daran liegen mußte, einen **terminus** zu bestimmen, vor dem die wichtigsten Werke jenes Alexandriners geschrieben sind. Meine Meinung ist diese: auf die Abhandlung **de mundi opificio** folgen nicht zunächst, wie Mangey annimmt, die allegorischen Schriften, sondern die Traktate **de Abrahamo**, **de Josepho**, und sofort der Reihe nach die übrigen, die ich mit dem Namen „historisirende Schriften" bezeichnete; für später als diese Serie halte ich die eigentlichen allegorischen Schriften Philos, deren erste — ganz

in der Mangey'schen Ordnung — **legis allegoriarum liber I**, deren lezte **de somniis liber II** ist. Meine Gründe für diese Behauptung sind: 1) in dem Traktat **de Abrahamo** wird auf eine vorhergehende Schrift über die Weltschöpfung περὶ κοσμοποιΐας mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις verwiesen, und zwar dreimal. 2) Der Traktat **de mundi opificio** gehört seines Inhalts wegen in eine Klasse mit den übrigen historisirenden Schriften, da er nicht bloß allegorisch ist, wie die zweite Reihe, sondern die Geschichte mit einmischt, wie die übrigen historisirenden Traktate, und namentlich der **de Abrahamo**. 3) In dem Katalog, den Philo der historisirenden Schrift **de praemiis ac poenis** einwebt, ist kein Rahmen übrig gelassen für die eigentlich allegorischen Abhandlungen, woraus geschlossen werden muß, daß die lezteren nicht in eine Reihe mit den historisirenden gehören. 4) Endlich enthält der lezte unter den allegorischen Traktaten **de somniis II** eine Anspielung auf eine Thatsache, die in das Greisenalter Philos fällt, zum deutlichen Beweis, daß eben diese Schriften zu seinen lezten gehören.

Gegen diese meine Ansicht sind nun die Angriffe des Herrn **Dr.** Dähne in den Studien und Critiken, Jahrgang 1833, Seite 991 u. flg. gerichtet. Ehe ich jedoch meinen Gegner selbst reden lasse, ist zur besseren Verständigung des Lesers voraus zu bemerken, daß ich den größten Nachdruck auf den Grund **I** gelegt habe, weil der von Philo gebrauchte Ausdruck ἡ προτέρα σύνταξις eine positive Thatsache enthält, welche Art von Beweis in kritischen Untersuchungen offenbar die meiste Beachtung verdient, weit mehr als die allgemeinen Raisonnemens,

in denen sich gewisse Schriftsteller so gerne umtreiben. Ich argumentirte so: wenn Philo in der Schrift de Abrahamo sich mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις auf eine vorhergehende Abhandlung περὶ κοσμοποιΐας beruft, so muß dieß ein einzelner bestimmter Traktat seyn, der die bezeichnete Aufschrift trägt, also ohne Zweifel die Schrift de mundi opificio, die in allen Ausgaben der Werke Philos und auch in den Manuscripten diesen Titel führt; denn sonst müßte man sagen, der Name κοσμοποιΐα komme allen Abhandlungen, die in dem ersten Bande der Mangey'schen Ausgabe enthalten sind, d. h. dem Traktat de mundi opificio, sammt allen übrigen rein allegorischen Schriften Philos, gemeinschaftlich zu, was, fügte ich bei, ebensosehr gegen das Ansehen der Handschriften streitet, als aller gesunden Vernunft entgegen wäre.

Nein! ruft nun Herr Dähne aus, dieß widerstreitet der Vernunft nicht, κοσμοποιΐα ist und bleibt der Gesammttitel aller jener so eben bezeichneten Schriften. Denn, sagt er Seite 999, κοσμοποιΐα fällt in der Beweisstelle de Abrahamo schon dem Klange nach mit γένεσις, dem Titel des ersten Buch Mosis, zusammen. Folglich — dieß ist der geheime von meinem Gegner nicht ausgesprochene Schluß — bedeutet der Satz ἃ περὶ κοσμοποιΐας συνέταξε Φίλων, nichts anderes als das, was Philo über die Genesis schrieb. Um diese schöne Argumentation weiter zu bekräftigen und zugleich meinem Beweisgrunde Nro. III. ein Bein unterzuschlagen, beruft er sich auf eine Aeußerung Philos de vita Mosis II, welche, nach Herrn Dähnes eigenen Worten, „die klarste, wichtigste, aber leider vor ihm seines Wissens nie berück-

sichtigte, Stelle“ sey, allwo es heißt: „der eine Theil der mosaischen Schriften ist historisch, der andere beschäftigt sich mit Geboten und Verboten, — und hinwiederum, der historische Theil enthält beides, Nachrichten über die Entstehung der Welt und Genealogien.“ Aus diesen Worten, meint Herr Dähne, gehe klar hervor, daß der erste Theil der Werke Philos, nach dessen eigener Eintheilung, neben der Weltschöpfung auch weitere Gegenstände — nämlich, wohlverstanden, Genealogien — umfasse. Da nun derselbe Philo in der fraglichen Stelle **de Abrahamo** aussage, er wolle, nachdem er die Weltschöpfung dargestellt, sich jezt, und zwar eben in dem Leben Abrahams zu den Gesetzen wenden, so folge, daß unser Alexandriner den ersten Theil seiner Schriften über den Pentateuch bereits beendigt und also kraft „jener klarsten, wichtigsten, nie beachteten Beweisstelle“ **de vita Mosis** nicht nur die eigentliche κοσμοποιΐα, sondern auch das γενεαλογικὸν γένος vorher schon abgemacht habe. Folglich — dieß ist der merkwürdige Hauptschluß des Herrn Doktors — gehören vor den Anfang der Gesetze, die mit der Schrift **de vita Abrahami** beginnen, nicht bloß der Traktat **de mundi opificio**, sondern auch die rein allegorischen Abhandlungen allzumal.

Jammerschade ist es, daß eine so gelehrte und weit hergesuchte Argumentation an 2 logischen Mängeln, einem Cirkel und einer **petitio principii** leidet. Denn wie Jedermann sieht, ist sie einzig und allein auf die Voraussetzung gegründet, daß die allegorischen Schriften Genealogien oder irgend sonst etwas enthalten, das Familiengeschichten ähnlich sieht. Hierüber erlaube ich mir

nun folgende Frage: Behandelt die Schrift **de mundi opificio** historische Gegenstände? Ja, allerdings über die Hälfte, wie Herr Dähne Seite 999 selbst zugesteht. Aber weiter, enthalten die rein allegorischen Traktate von **legis allegoriarum liber I** bis **de Somniis II**, drei oder zwei oder auch nur einen einzigen Satz, der vernünftigerweise unter den Begriff ἱστορικὸν oder γενεαλογικὸν γένος gereiht werden kann? O nein, kein Wort davon, nichts als allegorische Philosophie. Dagegen wird das, was Philo Genealogien nennt, eben in den Traktaten **de vita Abrahami, Josephi etc.** geschildert. Demnach wäre jene Voraussetzung falsch. Aber auch das übrige Beiwerk meines Gegners fällt zusammen. Wenn nämlich Philo in der Einleitung zu der Schrift **de Abrahamo** die Lebensbeschreibungen der Patriarchen, die in der That, wie der Augenschein zeigt, meist historisch gehalten sind, zu den Gesetzen zieht, so thut dieß nichts zur Sache, denn so gut er **de praemiis ac poenis** die sämmlichen Schriften Mosis (und damit auch seine eigenen Commentare darüber) 3fach eintheilt: 1) in das κοσμοποητικὸν, 2) das ἱστορικὸν, 3) das νομοθετικὸν γένος, und dagegen **de vita Mosis** nur 2fach, in das ἱστορικὸν, mit den beiden Unterabtheilungen κοσμοποιΐα und γενεαλογίαι, und das νομοθετικὸν γένος (wobei also die beiden Klassen: Weltschöpfung und Familien-Geschichte zusammengeworfen sind), eben so gut kann er, bei seiner eigenthümlichen Denkweise, an einem dritten Orte die beiden Klassen Genealogie und Gesetzgebung zusammen ziehen. Hier entscheidet nur der thatsächliche Erfolg, und daß dieser für meine Ansicht spricht, d. h. daß in den Büchern **de Abrahamo, Josepho**

wahre Genealogien niedergelegt sind, wird jeder bekennen, der Philos Schriften mit offenen Augen und gesundem Sinne gelesen hat. Herr Dr. Dähne wird mir also hoffentlich zugestehen, daß sein aus der Stelle de vita Mosis II gezogener Beweisgrund nichtig ist, ja daß die enge Verbindung, in welche dort die Weltschöpfung zu der patriarchalischen Familiengeschichte gesezt wird, kräftig für meine Eintheilung der Schriften Philos das Wort redet. Demnach hätte mein Gegner durch Auffindung jener „klarsten" Stelle eigentlich für mich Waffen gesammelt.

Doch ich will auf diesen Vortheil verzichten, ich will, aus Gefälligkeit gegen Herrn Doktor Dähne, einmal annehmen, daß in der Hauptstelle de Abrahamo mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις περὶ τῆς κοσμοποιΐας nicht die Schrift de mundi opificio, sondern diese zusammen mit allen übrigen rein allegorischen gemeint sey. Dann muß man nothwendig behaupten, daß κοσμοποιΐα so viel als γένεσις sey, mit anderen Worten, daß mit dem Titel κοσμοποιΐα alles das bezeichnet werde, was Philo über das erste Buch Mosis schrieb. Herr Dähne gibt dieß zu, wie schon oben bemerkt wurde, und er muß es auch, wenn er nicht wollte; denn behandeln nicht die allegorischen Schriften, die nach seiner Behauptung unter den Titel κοσμοποιΐα fallen, Gegenstände, welche bis in die lezten Kapitel der Genesis herabreichen? Auch wird sich mein Gegner wohl nicht gegen die andere Behauptung sträuben, daß Philo in der Stelle de Abrahamo seine Beschreibung der Lebensgeschichte Abrahams der Schrift, oder vielmehr, nach Herrn Dähne's Prinzipien, den

Schriften περὶ κοσμοποιΐας entgegensetze und scharf von lezteren sondere, denn ein solcher Gegensatz liegt zu klar in unseres Alexandriners eigenen Worten, Mangey II: τῶν ἱερῶν νόμων — ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐμηνύσαμεν *).

Nun sind wir nahe am Ziele. Ich frage Sie nämlich, Herr A. F. Dähne, der Philosophie Doktor, der Theologie Licentiat, Privatdocent an der K. vereinigten Friedrichs-Universität zu Halle, auch ordentliches Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig!! aus welcher Schrift Mosis hat denn Philo eigentlich das Leben Abrahams geschöpft? Aus der Genesis, meine ich! wenn Sie nicht etwa durch besondere philosophische Distinktionen eine andere Quelle herausbringen. Folglich gehören die Schriften de Abrahamo, Josepho, etc. ganz gemäß Ihren Prinzipien — ebenfalls unter den General-Titel κοσμοποιΐα, folglich hat Philo eine mit keinem Namen zu benennende Gedankenlosigkeit begangen, indem er den oben nachgewiesenen Gegensatz aufstellte. Was würde zum Beispiel das Publikum sagen, wenn Sie etwa im 4ten oder 5ten künftigen Band Ihrer geschichtlichen Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie einen Satz, der im ersten Bande aufgestellt war, mit den Worten citirten: ich (oder auch wir) haben dieß oder jenes in einem anderweitigen unserer Werke, nämlich in der geschichtlichen Darstellung der alexandrinischen Religions-Philosophie nachgewiesen. Und doch wäre dieß

*) Siehe meine kritische Geschichte I, 8.

ganz dasselbe, was Sie durch Ihre scharfsinnige Argumentation in den Studien und Kritiken Philo unterlegen.

Indeß noch einmal will ich mich meines Rechts begeben, noch einmal rufe ich aus: Es sey, Philo hat die bezeichnete Thorheit begangen, und Herr Dähne hat Recht! Die absurda, auf die wir stoßen, sind darum noch nicht zu Ende. Fassen wir die Worte διὰ τῆς προτέρας συντάξεως genauer ins Auge. Wenn Jemand citirt, und noch mehr, wenn er seine eigenen Schriften citirt, so wird er schon um der lieben Eitelkeit willen, die allen Schriftstellern, und gewiß auch Philo anklebt, eher genau citiren, als ins Blaue hinein, und zwar um so genauer, in je bestimmtere einzelne Bezirke der zu citirende Stoff eingetheilt ist. Enthält vollends eine Citation in ihren Worten eine wenigstens formelle Bestimmtheit, wie hier durch den Ausdruck ἡ προτέρα σύνταξις, so ist leztere Voraussetzung um so gewisser anzunehmen. Gegen dieses, wie ich glaube, ziemlich allgemeine Gesetz hätte Philo nach Herrn Dähne's Voraussetzung schwer gefrevelt, denn er hat dann mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις ein ganzes Convolut von Schriften citirt, deren jede ihren eigenen, zum Theil schon von Philo herrührenden, Titel trägt, ein Convolut von Schriften, das 22 Traktate umfaßt, in der Mangey'schen Ausgabe in groß Folio volle 700 Seiten einnimmt, und über die Hälfte der ächten Gesammtwerke Philos beträgt.

Welcher Schriftsteller wird nun so citiren? wäre dieß nicht beinahe so lächerlich, als eine specielle Citation des ganzen Buches Talmud?

Hiezu kommt noch ein nicht ganz unbedeutender gram-

matischer Grund. Würde es de vita Abrahami statt ἐν τῇ προτέρᾳ συντάξει heißen: ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι, so würde ich — abgesehen von meinen übrigen Gründen — Herrn Dähne weit eher beistimmen. Aber σύνταξις bezeichnet bei unserem Alexandriner durchgängig einen einzelnen Traktat, wie z. B. de mundi opificio, de Abrahamo, de decalogo, de vita Mosis etc. Wo er mehrere zusammen bezeichnen will, braucht er den Pluralis, als z. B. im Anfang der Schrift de Decalogo: ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκώς. Wie sollte er nun auf einmal seiner Gewohnheit und der Grammatik zuwider in der Stelle de Abrahamo mit den Worten διὰ τῆς προτέρας συντάξεως 22 verschiedene Traktate zusammen citiren ! ! !

Ich glaube hiemit meine Ansicht gegen die Einwürfe des Herrn Doktor Dähne hinreichend, ja vielleicht mehr als hinreichend gerechtfertigt zu haben, und wenn ich die Gründe Nr. 2, 3 und 4 gar nicht weiter ausführe, obgleich jeder für sich stark genug ist, um den Artikel in den Studien zu entkräften, so wird es mir, hoffe ich, mein Gegner zu gut halten, wenn ich auf seine übrigen Sätze, namentlich auf die Behauptung, daß in den historisirenden Schriften auf die allegorischen verwiesen sey, gar keine Rücksicht nehme; denn sie sind theils aus der Luft gegriffen, theils rein erdichtet, was namentlich mit der Citation aus der Schrift de decalogo der Fall ist, worüber Herr Dähne nur die Note bei Mangey II, 198 gefälligst vergleichen möge.

Der zweite Hauptangriff, den Herr Dähne auf meine Anordnung der Werke Philos macht, ist gegen die Ein-

reihung der Bücher de vita Mosis gerichtet. Ich habe behauptet, nicht leztere Traktate, sondern die Schrift de decalogo folge zunächst auf das Buch de Josepho, und zwar aus folgenden Gründen: 1) beginnt Philo die Abhandlung de Decalogo mit dem Satze: τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὕς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω. Ich schloß aus diesen Worten, deren Beweiskraft freilich Herr Dähne für völlig apokryph hält, folgendermaßen: a) Philo stellt in den Schriften de Abrahamo und de Josepho, auf welche sich jedenfalls obiges Citat mit bezieht, — mag Herr Dähne oder ich Recht haben — ein System solcher patriarchalischen Lebensgeschichten als νόμοι ἄγραφοι auf, das in zwei Triaden getheilt wird, in deren erster Enos, Henoch und Noah ihre Stelle einnehmen, in der zweiten Abraham, Isaak und Jakob, sammt Joseph als Anhang, und zwar diese 3 oder 4 ausschließlich, wie aus den klaren Worten unseres Alexandriners dargethan werden kann. Mag Philo den jüdischen Gesetzgeber sonst, gleich jedem Propheten, ein ἔμψυχος νόμος nennen, so gehört Moses jedenfalls nicht in jenes System. Auf eben dieses System beziehen sich aber unzweifelbar die im Urtext angeführten Worte; folglich hat Philo zunächst vor dem Dekalog jene Triade, also das Leben der Patriarchen, und nicht das Mosis geschrieben; b) ziehe ich einen weiteren Schluß aus dem Wörtchen ἀρχηγέται, das, wenn ich nicht ganz irre, gleichbedeutend mit Stammeshäuptern oder Patriarchen ist. Mit diesem Worte nun wird in keiner mir

bekannten Stelle Philos oder des Josephus, oder eines andern alten Juden der Gesetzgeber bezeichnet.

Ich habe außerdem zweitens noch einen andern Grund, der mit den angeführten Textes-Worten nicht zusammenhängt, sondern in der Eigenthümlichkeit der Traktate de vita Mosis liegt. Diese Bücher haben eine Physiognomie, die merklich verschieden ist von der Physiognomie der Schriften de Abrahamo und de Josepho, sie sind mit ganz geringen Ausnahmen durchaus historisch, noch mehr, sie sind, wie das Vorwort Philos zeigt, für hellenische, nicht für jüdische Leser geschrieben. Hieraus schließe ich, daß sie nicht unmittelbar mit den Lebensbeschreibungen der Patriarchen zusammenhängen, wie Herr Dähne will, sondern für sich bestehen, und an einem andern gelegenern Orte einzureihen sind.

Dieß meine Gründe; ich hoffe, man wird zugestehen, daß sie auf positive Aussprüche Philos fußen, und wohl im Stande seyn dürften, den Einwürfen des Herrn Dähne Stich zu halten.

Was die Stellung des Buches de nobilitate betrifft, so habe ich sie selbst unentschieden gelassen, weil mir kein hinreichender Grund zu einer festen Einreihung derselben vorhanden zu seyn scheint, und endlich, ob es ursprünglich 3 oder 2 Bücher de vita Mosis waren, ob die Leseart ἐν δυσὶν oder τρισὶ συντάξεσι, Mang. II 383, die richtige sey, worüber mich mein Gegner so streng zur Rede stellt, ist mir völlig gleichgültig, und in der That für die Reihenfolge der philonischen Werke von nicht größerem Belang, als der Dialog der beiden metaphysischen Todtengräber in Shakespeare's Hamlet für die Geschichte der Philosophie.

Soviel über den Artikel in den Studien und Kritiken. Ich glaube, das Gesagte gibt eine hinreichende Probe von den intellektuellen Kräften und dem Scharfsinn meines Gegners. Um so kürzer kann ich mich fassen in Beantwortung der Vorwürfe, die er mir in der „geschichtlichen Darstellung" macht. Seine Vorrede, wo er mich gar wohlwollend dem Ritter Barth „von der eisernen Stirne" an die Seite reiht, verzeihe ich ihm. Auf die Beurtheilung seines Plans, in welchem gar mancherlei Sachen sich zusammenfinden: als Philo, die LXX, Aristobul, das Buch der Weisheit, dann die christlichen Alexandriner, zulezt die heidnischen Neuplatoniker, verzichte ich, obgleich Herr Dähne den meinigen, den er nicht versteht, und der sogar, zum Theil blos in meinem Kopfe wohnend, sich noch nicht mit der Druckerschwärze verehelicht hat, als unvollkommen zu kritisiren sich herausnimmt.

Gleichfalls berühre ich nur im Vorbeigehen seine schönen Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens, wo theils allbekannte, theils aber auch außerordentliche Dinge vorkommen, als zum Beispiel, wenn er, nach dem dritten Buch der Makkabäer, die Geschichte von den Elephanten im Allgemeinen für baare Wahrheit erklärt, eine Geschichte, die in der That zum mindesten eben so beglaubigt ist, als die vera historia Lucians oder die nie gehörten und nie gesehenen Abenteuer des scharfsinnigen Junkers von der Mancha.

Nur in so fern werde ich überhaupt das Werk des Herrn Doktors kritisiren, als er mein eigenes durch offene oder geheime Polemik angegriffen hat.

Im Allgemeinen karakterisirt sich leztere am besten durch folgende Worte (Seite 155): der Verfasser des Urchristenthums gehöre zu denjenigen, „die ein konsequentes Denken nur für sich und ihre Schule in Anspruch nehmen, die selbstzufrieden beruhigt bei eigen erworbener oder fremder liebgewonnener Denkweise, von dieser wie von untrüglichen Rechtsgrundsätzen aus die früheren Bildungsformen vornehm zu begutachten pflegen, und bei dem Bestreben, ihre oder ihres Meisters philosophische Säze wie durch das Monopol der Wahrheit, so durch die Frische der Neuheit empfohlen zu sehen, sich mit sichtlicher Vorliebe in der Darlegung der Irrthümer Früherer bewegen“ u. s. w.

Wenn man diese Worte hört, sollte man meinen, es sey eine Schande, wahr zu seyn oder neu und frisch, und wer sagt denn dem Herrn Doctor, das ich fremde Meinungen vortrage, daß ich einen Meister habe; ist dieß die Sprache wahrer Kritik, die gerechte Ausstellungen zu machen hat, oder vielmehr sind es nicht die Töne bemitleidenswerther Scheelsucht?

Doch zum Einzelnen. Ich glaube — versteht sich mit steter Beschränkung auf diejenigen Säze meines Gegners, wo er gegen mich polemisirt, denn sonst würde meine Antikritik zu einem dicken Buche — das Recht zu haben, Herrn A. F. Dähne und seiner geschichtlichen Darstellung vorzuwerfen: 1) eine Masse grober Mißverständnisse, ja völlige Unfähigkeit seinen Schriftsteller — Philo — zu begreifen; 2) absichtliches Verschweigen der Wahrheit und folglich Ungerechtigkeit gegen das Publikum; 3) lächerliche Ungerechtigkeiten gegen mich.

I. Ich habe πνεῦμα und σοφία für Namen erklärt, die bei Philo im Grunde dasselbe bedeuten, was λόγος, nur seyen die beiden ersteren, allmählig verdrängt durch den lezteren, zur Zeit unseres Alexandriners nicht mehr recht im Brauche gewesen. Der Beweis wurde neben andern Gründen, die dem Entwicklungsgang der alexandrinischen Theosophie und ihrer früheren Geschichte angehören, hauptsächlich aus der Identität des Wirkungskreises und der Attribute geführt, welche bei Philo den drei Namen beigelegt werden. Anders mein Gegner. Nach ihm bezeichnet (Seite 301) πνεῦμα θεοῦ bei Philo einzig und allein die Kraft, vermöge deren Gott die vernünftige Seele in den Menschen überflößt. Selbst ein Mann, wie Herr Dähne, mußte es fühlen, wie handgreiflich und naheliegend hiegegen der Einwurf sey, daß ja Philo die Vernunft des Menschen und das Geistigste in ihm gewöhnlich mit dem Namen Logos bezeichne. Ungemein merkwürdig ist jedoch seine Ablehnung dieses Gegengrundes. Seite 320 sagt er: „der Logos als die geistige Welt umfasse allerdings auch die Idee des Menschen — allein nur des Menschen, in wie weit er vernunftlos mit intelligenter Form bekleidet war.“ Also die Idee des formell intelligenten oder vernünftigen, materiell aber vernunftlosen Menschen, wäre nach Herrn Dähne der philonische Logos. Ich überlasse dem geneigten Leser die Mühe, den wahren Werth dieses Satzes — blos für sich betrachtet — zu schätzen. In Betreff seiner angeblichen Abstammung aus Philo verweise ich auf die zahlreichen Stellen in meinem Urchristenthum, die von Seite 200—215, dann 229 u. flg.,

endlich 248 und flg. den wahren Sinn der Worte πνεῦμα und λόγος aus Philos eigenen Worten darthun, und denen leicht noch einige Dutzend anderer beigefügt werden könnten.

Das grobe Mißverständniß meines Gegners hat darin seine Quelle, daß Herr Dähne sich einbildet, Philo habe seinen Begriff des πνεῦμα θεῖον einzig und allein aus Genesis II 7: καὶ ἐνεφύσησεν ἐις τὸ πρόςωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς abgezogen. Allein dem ist nicht so; πνεῦμα kommt, und zwar namentlich in der theuersten Rüstkammer aller jüdischen Mystik — im ersten Kapitel der Genesis, noch anders vor I 2: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Daß Philo diese Stelle wohl berücksichtigt habe, geht hervor aus dem Buche de mundi opificio, Mang. I 88.

Noch unglücklicher ist die, ebenfalls gegen mich polemisirende, Definition, die Herr Dähne von der philonischen Sophia gibt. Seite 221 sagt er: die Sophia sey — nicht etwa ein anderer Name für das, was sonst Logos heißt — nein, sondern „eine Theilkraft des Logos, sie bezeichne die in dem Logos nothwendig zu postulirende Fähigkeit, weise zu disponiren.“ Bei dieser Fassung bleibt jedoch mein Gegner nicht stehen, denn Seite 256 gibt er der Sache eine andere Wendung: „der Logos (im engern Sinne) enthalte eine Doppelkraft in sich, die transeunte und die immanente, leztere sey die Sophia.“ Kaum brauche ich auf den fühlbaren Unterschied aufmerksam zu machen, der zwischen diesen beiden Begriffsbestimmungen herrscht. Aber Herr Dähne geht noch weiter, zum deutlichen Beweis, wie unheimlich es ihm zu Muthe gewesen seyn muß über

seinen kraftvollen Definitionen. In einer Note zu Seite 384 meint er: „wenn sich auch aus einigen Stellen Philos die Identität der Wirkungs a r t des Logos und der Sophia erhärten lasse, so beweise dieß noch lange nicht die Identität des Wirkungs k r e i s e s beider.

Nun, geneiger Leser! erlaube mir, daß ich dich wenigstens auf einige Minuten in die Denk w e i s e und den Denk k r e i s, oder vielmehr in die Annahmen des Herrn Dähne hinein versetze. Es sey also: die Sophia bezeichne bei Philo eine Theilkraft des Logos, nämlich seine Weisheit oder Vernünftigkeit. Hiegegen wäre zuvörderst folgende Einrede zu erheben. In dem Gesetzbuch der allgemeinen Menschen-Vernunft steht ein Fundamental-Artikel, der so lautet: Jede Theilung, besonders eine Real-Theilung (wovon gleich nachher), ist unzuläßig in dem Fall, wenn durch die versuchte Trennung das eigentliche und innerste Wesen des Objekts, das man theilen will, vernichtet wird. Auf dieses Gesetz berufe ich mich und frage: kann es einem, irgend gesunden, Leser Philos einfallen, von dem Logos, d. h. von der weltschöpferischen Vernunft, die Weisheit, d. h. die Vernünftigkeit abzutrennen und leztere für einen besonderen Bestandtheil zu erklären? Das eigenste Wesen des philonischen Logos besteht ja eben in seiner Idealität, oder um ein Wort des gemeinen Lebens zu gebrauchen, in seiner Weisheit. Was würde man etwa sagen über nachstehende Definition der platonischen Ideen: „an diesen Dingern sind 2 Bestandtheile zu unterscheiden: 1) daß sie eigentlich sogenannte Ideen, und 2) daß sie geistiger Art sind.“ Oder was würde man von irgend einem

deutschen Schulphilosophen halten, der mit den Worten aufträte: Sehen Sie, meine Herren, hier ist ein Glas Wein. An diesem nie genug zu schätzenden Naturprodukt, müßt ihr wissen, sind zwei Dinge zu distinguiren oder zu separiren: 1) seine Weinhaftigkeit und 2) seine Getränkhaftigkeit! Und doch wären diese beiden Fälle philosophischen Scharfsinnes ganz in Eine Klasse zu setzen mit der Behauptung des Herrn Dr. Dähne, Seite 221 seines Werkes.

Der volle Umfang der intellektuellen Kräfte, die meinem Gegner zu Gebote stehen, wird jedoch erst dann recht fühlbar, wenn man noch in Rechnung zieht, daß er Seite 243 und 244 in bitterem Ernste behauptet: „alle die göttlichen δυνάμεις, die bei Philo vorkommen, bald als Theilkräfte, bald als Gesammtkräfte“ — also namentlich der λόγος, die σοφία, das πνεῦμα — „können gar nicht anders gefaßt werden, denn als selbstwesentliche Potenzen, als Personen,“ über welche Ansicht gewiß mein Recensent in der Leipz. L. Z. nicht wenig erstaunen wird, welcher trotz den von mir angeführten Beweisstellen hartnäckig glaubt, daß der Logos bei Philo überhaupt nicht als Person erscheine.

Demnach würde, kraft der von Herrn Dr. Dähne gegebenen Definition, der Logos in Bezug auf die Sophia eine Zweieinigkeit der Personen umfassen, die eine davon, nämlich die Vernunft- oder Weisheits-Person, wäre die σοφία, die andere, an sich Weisheit- oder Vernunft-lose, aber vernünftig wirkende, wäre der eigentliche Logos!

Offen gestanden, wenn sich dieß in der That un[illegible]
nicht blos in dem Gehirne des Herrn Dr. Dähn[illegible]

verhielte, dann wäre Philo in die Klasse der Blödsinnigen einzureihen.

Diesen Schimpf wird hoffentlich Herr Dähne seinem Alexandriner, den er sonst so treulich gegen die von mir ihm unterschobenen Widersprüche vertheidigt, nicht anthun, und folglich seine obige Definition der Sophia aufgeben. Gehen wir daher zur andern über. Die Sophia sey also die immanente, der eigentliche Logos die transeunte Thätigkeit Gottes. Allein wie stimmen hiemit die zahlreichen Stellen zusammen, in welchen die σοφία bei Philo als Weltschöpferin, als Erhalterin des Alls, als inneres Princip der menschlichen Seelen, als Urborn der Wahrheit und Tugend, als Zertheilerin aller Dinge dargestellt wird. Ich verweise auf die in vorliegendem Werke Seite 216 und flg. gesammelten Aussprüche Philos. Und wenn Herr Dähne, blos um seinen eigenen Einfällen zu fröhnen, vorgibt, die σοφία sey in allen Stellen der Art καταχρηστικῶς mit dem Logos verwechselt, so weise er mir auch nur einen einzigen Satz in Philos Werken nach, wo unser Alexandriner eine solche Verwechslung rund und nett als seine eigene Ansicht zugibt.

Fast schäme ich mich, in einer an sich so klaren Sache, noch an die Entwicklungsgeschichte der alexandrinischen Theosophie zu appelliren. Das Buch der Weisheit, das selbst nach Hrn. Dähnes Zugeständniß, als eine ebenbürtige Quelle jener Geistesrichtung angesehen werden muß (siehe Seite 438 seines Werks Note 580), beweist unwidersprechlich, daß jenem phantastischen Mittelwesen, welches ...wöhnlich Logos nennt, längst vorher unter dem

ausschließlichen Namen σοφία ganz derselbe Wirkungskreis und dieselben Attribute zugeschrieben wurden, und daß also λόγος die spätere, σοφία die ältere Bezeichnung eines und desselben Dinges ist.

Ich habe ferner in der Lehre von den Tugendwegen behauptet, Philo halte den Natursohn Isaak für vollkommener, als den Typus Jakob und Abraham. Schon in seiner Recension in der H. L. Z. erklärte Herr Dähne meine Darstellung für falsch, und in seiner „geschichtlichen Darstellung" Seite 422 in der Note sagt er so obenhin: „der Verfasser der kritischen Geschichte des Urchristenthums habe aus Mangel an richtigem Verständniß der Stelle de somniis II 1139 und genauerer Berücksichtigung vieler anderen, die irrige Meinung aufgestellt, daß Philo die Askese für eine geringere Tugend halte, als die μάθεσις und den Typus Isaak." Diese Stellen zu erörtern, unterläßt er wohlweislich. Um nicht längst Gesagtes wiederholen zu müssen, berufe ich mich dagegen auf den gesunden Sinn meiner Leser, und werfe getrost die Frage auf, ob nicht jeder vernünftige Mensch, wenn er die von mir Seite 425 gesammelten und erörterten Stellen de somniis Pf. V 74, ibid. 120, de nominum mutatione Pf. IV 356, de migratione Pf. III 424, besonders de congressu Pf. IV 158 und de profugis Pf. IV 296 mit einigem Nachdenken liest, zugestehen muß, daß meine Darstellung der Sache die richtige, und folglich die des Herrn Dähne die unrichtige sey. Ja ich frage meinen Gegner selbst, ob denn Philo den allgemeinen Satz nicht durchgeführt habe: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον προαγῶνά τινα ἀγῶνος

τελειοτέρου εἶναι, und ob nicht mit diesem Prinzip die Behauptung genau zusammenhänge, daß der Praktiker Jakob unter dem Typus Isaak stehe, welcher leztere das von Natur vollkommene, die höchste Weisheit besitzende Geschlecht bezeichnet.

Warum sollte auch Philo das in aller Welt — besonders in der politischen — geltende Axiom nicht anerkannt haben: beati possidentes! warum sollt' er den τύπος αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος, οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις βελτιωθεὶς, ἀλλὰ γενόμενος εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὑρὼν σοφίαν ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ (Pf. III 296) nicht über Jakob setzen, der erst mühsam, wie ein Plebejer, erstrebt, was Isaak von der Geburt an schon hat, und der es doch nimmermehr erreicht (Pf. V 68).

Nun nur noch ein Beispiel von den Mißgriffen des Herrn Dähne im Einzelnen, aber ein Beispiel, das freilich einen mehr als gewöhnlichen Grad kecken „Mißverständnisses" darbietet. Ich habe die εἱμαρμένη, welche Josephus den Essenern zuschreibt, für eine Vorherbestimmung Gottes, für ein decretum absolutum erklärt, auf klare Beweise mich stüzend. Diese Darstellung findet Herr Dähne Seite 488 falsch, und bricht 491 in die Worte aus: „Irrig ist die Ansicht Gfrörers, daß die Juden schon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß hätten glauben müssen, weil sie eine vollständige, weit ausgesponnene Lehre von ihren künftigen Schicksalen auf Erden besaßen." „Mag er," fährt der Herr Doktor weiter fort, „philosophisch genommen, Recht oder Unrecht haben, geschichtlich hat er

jedenfalls Unrecht. Er sollte nämlich wissen, daß diese Konsequenz fast zu keiner Zeit anerkannt worden ist.“ Vortrefflich! es hat also „fast zu keiner Zeit“ Anhänger des Verhängnisses, oder, was hiemit zusammenfällt, Läugner des freien Willens, keinen Augustin, keinen Calvin, keine Moslemin, keinen Spinoza und Spinozisten, ja auch keine Stoiker, und Tausende von Männern, nicht der Feder, sondern der That gegeben, die, ohne sich um das zu kümmern, was man in den Schulen Philosophie nennt, fest an eine „Nothwendigkeit“ glauben. Doch ich will mich nicht hierauf, nicht auf die speciellen klaren Zeugnisse aus Josephus, aus den Targumin, den Vätern, den Pseudepigraphen, dem Talmud endlich berufen, die ich theils später beibringen werde, theils schon im zweiten Abschnitte des vorliegenden Werkes beigebracht habe; nur die eine Frage erlaube ich mir an Herrn Dähne, wie denn obige Worte mit der Aeußerung zusammenreimen, die ihm Seite 280 entschlüpfte, und die dießmal wider Gewohnheit wahr ist: „Es ist sichtbar, daß die alexandrinische Lehre an ein Fatum anstreifte.“ Ei! und doch sollen die Essener, welche Herr Dähne von der alexandrinischen Theosophie ableitet, an kein Verhängniß geglaubt haben?

Jezt zur Abwechselung auch etwas Allgemeines. Herr Dähne läßt sich in seiner Recension (H. L. Z. 1852 Seite 551) also vernehmen: „der Geschichtschreiber der Philosophie kann, wie wir (nämlich Herr Dähne) glauben, möglicher Weise einen doppelten Weg einschlagen; entweder den rein geschichtlichen, auf welchem er das, was vorliegt, in einer ihm angemessenen Ordnung und Aus-

wahl wiedergibt, oder den philosophisch-geschichtlichen, auf welchem er versucht, bis in die geistige Werkstätte dessen einzudringen, dessen geistige Produkte er kennen lernen will, dessen eigenste Geistesdisposition und die Grundsätze, welche ihn leiteten, zu erforschen, und so nicht nur die gemeinschaftliche Abhängigkeit aller einzelnen Sätze von gemeinsamen Principien, sondern auch den inneren Zusammenhang unter ihnen selbst nachzuweisen, mit Kurzem, auf welchem er versucht, seinen Geist von seiner philosophischen Individualität loszureißen und durch die desjenigen Philosophen zu bestimmen, dessen geistiges Leben er zu begreifen wünscht, um auf diese Weise eines Andern philosophische Ueberzeugung gleichsam selbstschöpferisch zu erzeugen. Es kann nicht fehlen, daß auf lezterem allein eine wahre Einsicht in einen Philosophen gewonnen werden kann *)."

Herr Dähne sagt ferner, den ersteren unvollkommenen, gemein sterblichen Weg habe Gfrörer in seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums, in Bezug auf Philo, eingeschlagen; den zweiten, „allein wahre Einsicht gewährenden", ist der Herr Doctor, wie er selbst, besonders Vorrede Seite XIV, zu verstehen gibt, in „seiner geschichtlichen Darstellung" gewandelt. Man sieht hieraus, daß ich mich schon von vorneherein in einem untergeordneten Verhältniß zu meinem philosophisch-geschichtlichen Gegner befinde. Dennoch sage ich getrost: Ein jegliches Ding in seiner Art! Nicht alles Leder paßt,

*) Es sind dieß die ipsissima verba meines Gegners; sie geben eine vollgültige Probe seines Styls, der freilich zum Wunsche berechtigt, daß Herr Dähne in eine deutsche Schule gehen möchte, um sich klar und verständig ausdrücken zu lernen, woran es ihm der Zeit noch fehlt.

nach Sancho Pansas richtiger Bemerkung, auf einen Leisten, und ich pflichte ungescheut der Meinung Gibbons bei, welcher behauptet, diejenige historische Methode sey die beste, welche die Dinge so darstellt, wie sie sind. Hätte ich mir einen ächten Denker, einen Spinoza etwa, zum Gegenstand einer philosophisch-historischen Darstellung gewählt, so würde ich, troz Herrn Dähne, den inneren geistigen Zusammenhang in den Ansichten meines Helden nachzuweisen nicht ermangelt haben, aus dem einfachen Grunde, weil ein streng organisches Verhältniß objektiv in der Denkweise des Mannes liegt, der zum Gegenstand der Untersuchung gewählt war.

Dagegen scheint mir der Versuch: „nicht nur die gemeinschaftliche Abhängigkeit aller einzelnen Säze vom gemeinsamen Prinzip, sondern auch den inneren Zusammenhang unter ihnen selbst nachzuweisen“ — wobei, wie jeder Simpel sieht, ein strenges System schon vorausgesezt ist — dieser apriorische Versuch, sage ich, scheint mir höchst mißlich, wenn er auf einen Mann angewandt wird, der ein Eklektiker war, der also kein System hatte, der aus allen möglichen Schulen nahm, was einem Juden glänzend dünkte, der zwei ganz unvereinbare Gegensäze, Mosaismus und Platonismus, in Eins zusammenwirft — auf einen Mann, der nach Herrn Dähne's eigenen naiven Geständnissen kein gesunder kräftiger Geist (Seite 100), kein Philosoph im wahren Sinn des Wortes (Seite 106), der ein mittelmäßiges Talent war (Seite 188 unten), der endlich, wie Seite 51 und anderswo behauptet wird, einer trügerischen zweizüngigen Lehre anhing.

Dennoch hat Herr Dähne den schwindelnden Versuch

gewagt, und zwar auf folgende Art: er weist irgend einem Satze die Ehre zu, der erste und oberste in der „eigensten Disposition und geistigen Werkstätte" unseres Alexandriners zu seyn, und dann geht es weiter fort, fast durchweg mit der hundertmal wiederkehrenden Formel: Philo schloß, er schloß Dieß aus Jenem und Jenes aus Diesem, ganz wie ein **Professor logices**; obwohl kein Wort von solchen Schlüssen in den Werken Philos zu lesen steht.

Freilich ist auch die Arbeit darnach. Die Aussprüche Philos sind beinahe durchgängig in eine falsche Verbindung gebracht, sehr wichtige Ingredienzen der alexandrinischen Theosophie — wie die platonische Ideenlehre, die Idealität des Logos u. s. w., entweder ganz übergangen, oder kaum berührt, die sonderbarsten Beschönigungen aufgestellt, um Philos Widersprüche zu lösen — wie z. B. wenn er Seite 146 behauptet, „die menschliche Sprache sey zu arm gewesen, um die hohen Imaginationen unseres Alexandriners auszudrücken, hieraus stammen viele seiner scheinbaren Widersprüche" — kurz der Philo des Hrn. Dr. Dähne sieht dem wahren historischen so ähnlich, wie eine Faust einem Auge; der arme Aegypter ist herabgesunken zu einem Schulfuchsen des 19. Jahrhunderts, so daß man meinen sollte, er habe in unsern Tagen unter den bekannten norddeutschen Doktrinären studirt, oder gar Schleiermacher, Hegel, die Pietisten, die Rationalisten sammt dem theologischen **Juste milieu** „in sich durchgebildet" und zu einem Brei verkocht.

Ueberhaupt hat sich mir über dem Durchlesen des A. F. Dähne'schen Werkes eine Bemerkung aufgedrängt,

die schon öfter moderne theologisch-philosophische Bücher in mir erweckten. Denker, von der Klasse des Herrn Dr. Dähne, bilden sich nämlich ein, die sogenannte Philosophie sey eine Gesammtentwickelung der Vernunft aller derjenigen unter einem Volke, die in der Schule, oder außer derselben, metaphysicam traktiren, mit andern Worten: sie sey ein republikanisches Produkt, an dessen Fabrikation die Masse der „philosophisch gebildeten“ Leute durch gemeinsames Denken arbeite. Anders erscheint mir die Sache; ich glaube gefunden zu haben, daß die ächte Philosophie ein Ding ungemein aristokratischer Natur ist, daß Originalgeister, die wirklich etwas Neues und Wahres leisten, Männer wie Aristoteles, Spinoza, Kant, nur nach Jahrhunderten erscheinen, und von der kargen Natur lange nicht so reichlich hervorgebracht werden, um alle die Rahmen auszufüllen, welche der Staat geformt hat, besonders in Deutschland, wo wir eine so überaus zahlreiche philosophische Meister-, Gesellen- und Lehrburschenschaft besitzen. Ferner glaube ich zu wissen, daß, wie wohl jeder Graeculus, besonders bei der Stärke des philosophischen Selbstgefühls, das man in Deutschland der Jugend so frühe beibringt, sich „eine geistige Oekonomie“, auch „Durchbildung und Ineins-Bildung“ der metaphysischen Gedanken zutraut, doch in der That und Wahrheit nichts Originelles zu suchen ist bei der großen philosophischen Masse, durch welche wir Deutschen uns bekanntlich so sehr zu unserem Vortheil vor andern nur das Gemeinvernünftige schätzenden Nationen, den Franzosen z. B. und Engländern, auszeichnen; ja ich bin der Ueberzeugung, daß in der unendlichen Mehrzahl philosophischer Werke nicht eine Manifestation eigenthümli-

chen Idealgeistes, noch Anstrengungen solider Logik voraus=zusetzen seyen, sondern daß man aus ihnen nicht nur den Ort, wo ein solcher „Wissenschafter" studirt, das Jahr in dem er seine philosophische Weihe empfangen, und die wech=selnden Zeitansichten, die damals herrschten, sondern auch die Staatseinrichtungen und den politischen Wind, unter dessen Auspicien solche Bücher empfangen wurden, a priori bestimmen könne.

Aehnliche Grundsätze glaubte ich auch auf Philo nach reiflicher Durchlesung seiner Schriften anwenden zu müssen. Er schien mir nicht ein origineller, seinen eigenen Weg ein=schlagender Philosoph, noch weniger ein Systematiker, sondern als Kind seiner Zeit, namentlich unter den beiden Gesichtspunkten des Juden und andächtigen Bewunderers platonischer Ideen, betrachtet werden zu müssen. Aus die=sem Gesichtspunkt habe ich ihn dargestellt, freilich zur großen Mißbilligung des Herrn Dr. Dähne. Merkwürdig ist aber dabei, daß mein Gegner — nur nicht in seiner Darstel=lung der philonischen Theologie selbst, wo es ganz an sei=ner Stelle gewesen wäre — nein, sondern in den allgemei=nen Betrachtungen, die er Seite 28 und flg. anstellt, je=nen unauflöslichen Grundwiderspruch anerkennt. Freilich drückt er sich, wie gewöhnlich, nicht klar darüber aus, denn er meint, die alexandrinische Philosophie sey daraus hervor=gegangen, daß die Juden, neben der Ehrfurcht für ihre heiligen Bücher, also für den traditionellen Mosaismus die Ueberzeugung hegten: „ihr Jehovah sey das allervoll=kommenste Wesen." Ich sage, so ausgedrückt ist der Satz falsch, und begründet keine Platonisirung der jüdischen Dogmen; denn warum konnte ein alexandrinischer Jude den Jehovah in der Gestalt, wie er in den Schriften

Mosis erscheint, nicht für das vollkommenste Wesen halten, gewiß eben so gut, als ein orthodoxer Christ unserer Tage den Gott der lutherischen Dogmatik, der, um den Menschen vergeben zu können, seinen einzigen Sohn dem Tode weiht, für ein vollkommenes Wesen ansieht; denn Vollkommenheit ist für jeden Menschen eine Sache seiner eigenen Meinung, oder des individuellen Geschmacks.

Herr Dähne hätte also sagen sollen: Neben der Verehrung für den Mosaismus haben die alexandrinischen Juden zu glauben angefangen, daß die platonische Schule die wahrsten Ansichten von Gott enthalte, und daraus sey jene Vermischung mosaischen Glaubens und griechischer Philosophie entstanden. Jedenfalls wollte der Herr Doktor dieß sagen, wie man aus seinem Werke ersieht, er hat sich nur in dem Ausdrucke vergriffen. Aber um so mehr ist es zu bedauern, daß er diese bessere Einsicht nicht auf seine eigentliche Schilderung der philonischen Theologie, — wo, wie oben bemerkt, alles nach der Weise geht: Philo schloß, er schloß — hat einfließen lassen. Ich befürchte fast, Herr Dähne möchte sich dadurch — abgesehen von der damit eng verknüpften materiellen Mangelhaftigkeit seines Buches, — noch in anderer Beziehung schaden, in sofern nämlich irgend ein ungeschlachter Kritiker den Einwurf erheben könnte: Herr Dähne habe „jene allgemeine Einleitung“ anderswoher, namentlich z. B. aus Gfrörers kritischer Geschichte des Urchristenthums I, Kapitel 8 entlehnt, da er durch ihre Nichtanwendung auf ihren eigensten Stoff den Beweis geliefert, daß sie nicht auf organischem Wege bei ihm entsprungen, und also nicht in seinem Gehirne entstanden seye.

Doch genug hievon. Die Zeit drängt, der Raum ist karg zugemessen, und ich habe noch meine anderen Vorwürfe gegen Herrn Dähne zu rechtfertigen, namentlich

II. wegen absichtlichen Verschweigens der Wahrheit, und daraus hervorgehender Ungerechtigkeit gegen das Bücher-kaufende und lesende Publikum.

Ich muß hier zuvörderst die Frage an meinen Gegner richten, für welchen Leserkreis er eigentlich seine „geschichtliche Darstellung“ geschrieben habe, für blose Schulphilosophen, oder für Theologen? Wenn ich in Rechnung ziehe, daß Philos Werke seit mehr als 200 Jahren, und namentlich in neuester Zeit fast ausschließlich von Theologen und für theologische Zwecke, insbesondere zum Behuf der Exegese und zur Aufhellung neutestamentlicher Dogmen und Begriffe benuzt worden sind, so scheint die Antwort auf meine Frage auf der Hand zu liegen. Was mich selbst betrifft, so gestehe ich offen, daß mich Philo nur wegen seines Verhältnisses zur welthistorischen Erscheinung des Christenthums interessirt; würde dieses Verhältniß nicht statt finden, so hätte ich mich lieber mit der Metaphysik der Dampfkräfte, oder mit der Philosophie der Schiffarth und der Baumwollenfabrikation beschäftigt, als mit den Werken jenes an und für sich keine besondere Beachtung verdienenden Alexandriners.

Ich glaube jedoch aus den eigenen Andeutungen meines Gegners schließen zu dürfen, daß er sein Buch in der That zunächst für theologische Leser geschrieben hat. Wenn nun dem so ist, warum hat dann Herr Doktor Dähne alle die Saiten in Philos Werken, die mit dem neuen Testament zusammentönen, und die kraft Obigem

für die Theologen die interessantesten seyn müssen, mit gänzlichem Stillschweigen übergangen oder doch kaum leise berührt, wie z. B. die Lehre vom λόγος ἀρχιερεύς, παράκλητος, ἀρχάγγελος, die Lehre von den theologalischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, und so viele Punkte der Art. Heißt dieß nicht das Publikum, das besonders Aufklärung über diese Gegenstände wünscht, täuschen, ob ich gleich gerne zugebe, daß es eine Partei gibt, deren Beifall mein Gegner durch solches Stillschweigen erringen zu können sich schmeicheln durfte *), eine Partei, der es wahrscheinlich lieber wäre, wenn Philo sammt seinen, für gewisse theologische Systeme so lästigen, Sätzen durch die päpstliche Inquisition dasselbige Schicksal erfahren hätte, das dem Talmud zugedacht war, — den Scheiterhaufen.

Indeß das muß ich meinem Gegner nachrühmen, daß er über diesen Punkt ganz naiv sein Visir öffnet. Er sagt in seiner Vorrede Seite XII: „höchst zu mißbilligen sey der Gebrauch Philos zum Behufe der Nachweisung, daß gewisse eigenthümliche Lehren des Christenthums aus dem Kreise der alexandrinischen Theosophie ihre Erklärung empfangen;“ zugleich spricht er, damit man sehe, wohin dieß ziele, sein Verdammungsurtheil über meine Geschichte des Urchristenthums aus.

---

*) Fast scheint aus gewissen Aeusserungen meines Gegners hervorzugehen, daß er sich durch seine Heldenthaten gegen mich den Professors-Mantel verdienen wollte, wie zum Beispiel aus der Vorrede zu seiner geschichtlichen Darstellung, außer Seite XII und XIII, besonders Seite IX, wo er ganz gemüthlich sagt: „die Durchführung meines Planes hängt vornehmlich davon ab, in welchen Verhältnissen mir späterhin von der Vorsehung mein Wirkungskreis angewiesen wird.“

Ich bezeuge ihm hierüber mein Mitleiden. Denn in dieser Sache kommt es, wie mir scheint, nicht auf die Billigung oder Mißbilligung eines Haller Privatdocenten, sondern auf den thatsächlichen Erfolg an, auf einen Erfolg, der durch blindes Verdammen, pfiffiges Schweigen, oder absichtliches Verdrehen nicht im mindesten gefährdet, jedenfalls aber nur durch fleißige Benützung aller vorhandenen theils griechischen, theils rabbinischen Quellen uralter jüdischer Denkweise erreicht werden kann. Und wenn ein Bücherschreiber, ohne Kenntniß dieser Quellen, ja ohne die intellektuelle Fähigkeit, sie zu verstehen, sich herausnimmt, in den Tag hinein verwerfend darüber abzusprechen, so macht er sich nur lächerlich damit.

III. Noch will ich, nicht mehr um mich zu rechtfertigen, denn hiefür genügt das bereits Gesagte, sondern um die ganze Eigenthümlichkeit der Polemik meines Gegners in ihr wahres Licht zu stellen, einige der Handgriffe schildern, die er sich persönlich gegen mich erlaubt hat.

In meiner kritischen Geschichte des Urchristenthums werden die verschiedenen Angaben über die Frage, ob die Essener Opfer dargebracht oder nicht, dahin entschieden, daß Opfer bei den Essenern im Brauche gewesen, aber blos unblutige. Herr Dr. Dähne sagt in seiner Recension (H. L. Z. Seite 561) hierüber: nur durch Gewaltstreiche, ja durch sprachwidrige Deutung sey jene Erklärung von mir zu Wege gebracht worden. Ganz anders dagegen in seiner „geschichtlichen Darstellung", wo er die Sache wohl besser überlegt hatte; hier wiederholt er Seite 491 in der Note meine „sprachwidrige, Gewaltstreiche führende" Erklärung ganz gemüthlich ad vocem, aber wohlverstanden ohne Palinodie, ohne meinen Namen

zu nennen. Ein noch auffallenderes Beispiel solcher Art von Polemik ist folgendes. Seite 437 sagt er: mit Unrecht finde Gfrörer einen Widerspruch darin, daß Philo die strengste Ascese mit glänzenden Luxusbildern der messianischen Zeit zusammenreime. Und doch sagt ebenderselbe Mensch Seite 401, Note 527, indem er sich sogar von einer Stelle auf die andere beruft, „Philo sey in einem wahren Widerspruch hierüber gewesen, gerade wie Gfrörer selbst, der jenen Punkt schief beurtheilt habe.“ Welch ein Unsinn! Ich sey im Irrthum, weil ich einen Widerspruch Philos, der nach Herrn Dähne ein Widerspruch ist, als einen Widerspruch dargestellt habe!!

Und weil wir denn so am Kapitel von den Widersprüchen sind, so will ich noch ein klägliches Beispiel ähnlicher Art anführen. Kein fahrender Ritter, selbst Don Quixotte nicht, kann erboster seyn über Einreden gegen die unvergleichliche Schönheit seiner Herzens-Gebieterin, als es Herr Dähne über alle die Stellen in meinem Urchristenthum ist, wo ich Philo Widersprüche mit sich selbst nachweise. Ein Verdammungsurtheil der Art wurde oben *) mit meines Gegners eigenen Worten angeführt. Und doch bürdet ebenderselbe in zahllosen Stellen seiner geschichtlichen Darstellung seinem Helden zum Theil bittere Widersprüche auf. Ich will von diesen Stellen hier nur 19 namhaft machen: Seite 136, 169, 188, 196, 247, 274, 275, 286, 287, 306, 308, 309, 313, 324, 354, 356, 401, 417, 452.

Alles wird jedoch in der bezeichneten Art von Polemik übertroffen durch Folgendes. Um den Satz zu erhärten, daß zur Zeit Jesu Christi die alexandrinische Theosophie [illegible]

*) Seite XXIV.

Palästina bekannt gewesen sey, hatte ich die Essener benüzt, indem ich nachwies, daß diese Sekte Eines Stammes sey mit den Therapeuten, und daß beide zusammen dieselben theosophischen Meinungen gehegt, die man in Philos Schriften findet, und die ich aus guten Gründen die alexandrin'schen genannt habe. Auf lezterem Satze, oder darauf, daß die Essener in die alexandrinische Theosophie eingeweiht gewesen, beruht die Spitze meines Arguments. Ich habe ferner gesagt, die Therapeuten und Essener seyen Eins, nur nicht numerisch und so, daß beide eine und dieselbe, durch keinen nationalen Unterschied varirende, Sekte gebildet, sondern sie seyen Eines Stammes, geboren aus einer gemeinschaftlichen Mutter, eben jener alexandrinischen Theosophie; und ferner die Verschiedenheit, die zwischen beiden Sekten obwalte, sey nicht etwa aus einer verschiedenen philosophischen Grundansicht entstanden, sondern sie erkläre sich genügend aus der Natur der Länder, aus dem Genius der Volksstämme, dem beide angehören, dort Syriens und der palästinischen, noch von kräftigem Priesterregiment umzäunten Judäer, hier Aegyptens und seiner hellenisirten Bewohner aus Abrahams Samen. Daher z. B. die Erscheinung, daß die Essener Praktiker waren, d. h. daß sie Ackerbau, Handwerke, ja Staatsgeschäfte trieben, weil der Geist der Palästinenser und ihrer Verfassung dieß gebot, während die alexandrinischen Therapeuten lautlos brüteten und in der Theorie oder Beschauung lebten. Daher ferner bei einer gewissen Partei der Essener gestattete Heirathen, denn die mosaische Gesetzgebung, welche die Ehe zur Pflicht machte, und die Wächter derselben, die Priester, hatten noch zuviel Einfluß in Palästina, während die Alexandriner, viel

freier von einer solchen politischen Aufsicht, ihre Grillen über die Sündlichkeit des Fleisches bis auf strenge Ausschließung der Ehe ausdehnten.

Herr **Dr.** Dähne, getrieben von dem Kitzel, mir in allen Dingen zu widersprechen, wirft mir nun vor, ich habe ganz mit Unrecht von vorneherein die vollkommenste Identität beider Sekten, der Therapeuten und Essener, zu beweisen gesucht, und um diesem Vorwurf einigen Schein zu geben, braucht er zwei Kunstgriffe: theils beißt er sich ein in das von mir gebrauchte Wort: „Einheit beider Sekten", das aber, wie aus meiner eigenen Darstellung der Sache aufs klarste hervorgeht, nicht numerische Einheit besagt, sondern Brüderschaft und Abstammung von Einer Mutter, bei ausdrücklich zugestandener nationaler Verschiedenheit; theils klammert er sich fest an einen ganz zufälligen Ausdruck Philos, der **de vita contemplativa, Mang. II 471**, die Essener Praktiker, die Therapeuten dagegen Theoretiker nennt. „Das wahre Verhältniß beider Sekten zum Alexandrismus ist vor mir noch nicht erklärt worden", ruft Dähne aus, Seite 442; ja Praktiker sind die einen, die anderen Theoretiker! Und doch besagt dieser nur ein einzigesmal von Philo gelegentlich gebrauchte Ausdruck nichts anderes als dieß: die Essener haben in der Uebung des bürgerlichen Lebens, in Handwerken, im Landbau, in Aemtern dieselbe theosophische Meinung ausgeprägt, welche die Therapeuten in reiner Einsiedlerweise darzustellen suchten, ungefähr wie später im Mittelalter die verschiedenen Branchen eines und desselben Mönchsordens, bei fast gleicher Regel und jedenfalls bei denselben religiösen Ansichten, äußerlich sehr verschieden lebten, die Einen ha-

genußlos, die Andern vernünftigen Beschäftigungen, dem Landbau, Bücherabschreiben und dergl. ergeben.

Das Lächerlichste aber, und das, worauf ich hier allein hinziele, ist dieß, daß Herr Dähne ganz gemüthlich voraussezt, die Therapeuten und Essener seyen Kinder Eines Hauses, und sie stammen beide von der alexandrinischen Theosophie ab, daß er diesen Satz sogar zur Ueberschrift eines Kapitels macht (Seite 439), daß er also dasjenige vollkommen anerkennt, was ich allein durch Auseinandersetzung des Wechselverhältnisses zwischen den Essenern und Therapeuten darzuthun suchte. So sind denn auf diese Weise abermal seine Hiebe aufs kläglichste in die Luft geführt.

Seine Wuth, mich des Irrthums zu zeihen, geht so weit, daß er sich hie und da zu groben Fehlern wider die griechische Sprache hinreißen läßt, wie folgendes Beispiel zeigt. Philo erzählt **de vita contemplativa**: die Therapeuten gönnen am siebenten Tage nächst der Seele auch dem Leibe bessere Pflege: τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες; offenbar, wie die Partikel ὡς und die bei Philo so häufige Vergleichung des Leibes mit einem niedrigen Lastthiere beweist, ist der Sinn der: als wollten sie selbst dem thierischen Theile unseres (des menschlichen) Wesens Ruhe gönnen. So habe ich übersezt, und dabei Bellermann getadelt, der θρέμματα von wahrem vierfüssigem Zugvieh versteht, das die Therapeuten, die sich gewiß weder mit Fuhrwerk noch Kärnerei abgaben, nicht nährten. Anders Herr Dähne 447 in einer Note: weder Gfrörer noch Bellermann, jener mit der bildlichen, dieser mit der wörtlichen Auffassung, habe Recht. Die wahre Uebersetzung der Worte sey diese: „am 7ten Tage gestehen sie auch dem Körper

etwas mehr zu, wie wenn man etwa einmal den Lastthieren — einen Ruhetag gewährt.“ Ich frage den Herrn Doktor blos: hat ἀνιέντες dasselbe Subjekt mit λιπαίνουσι, und wenn dieß nicht geläugnet werden kann, wozu dann die Einschiebung des Wörtchens man, das eine dritte Person bezeichnet, und das offenbar nur aus Verlegenheit eingeflickt wurde, weil mein Gegner wohl fühlte, daß die Therapeuten kein Lastvieh hielten, und daß θρέμματα geistig zu nehmen sey.

Sapienti sat! Ich fürchte die Geduld der Leser auf eine allzu starke Probe zu setzen, wollte ich noch weitere Beispiele A. F. Dähne'scher Weisheit aufführen.

Nur noch ein Wort an meinen Gegner. Ich fühle mich Ihnen zum Danke verpflichtet, theils weil Sie mir Gelegenheit gaben, meine Darstellung der philonischen Theologie weiter zu erhärten, theils weil es mir Vergnügen machte, Thorheit, besonders eine aufgespreizte, übermüthige zu züchtigen. Aus Erkenntlichkeit will ich Ihnen einen guten Rath geben. Lassen Sie das Geschichtschreiben Herr Doktor! Clio ist eine ernste Muse, sie fordert von ihren Verehrern zwei unumgängliche Eigenschaften: Sinn und Achtung für Wahrheit, und zweitens ein gesundes helles Urtheil; nach den vorgelegten Proben zu schließen, hat Ihnen die Natur diese beiden historischen Fundamentalerfordernisse gänzlich versagt. Muß es denn doch geschriftstellert seyn, so verlegen Sie sich lieber auf die gemeine deutsche Universitäts-Metaphysik, denn obgleich diese hochfliegende Wissenschaft in unsern Tagen **extra muros**, d. h. beinahe an allen Orten, wo keine eigenen Lehrstühle dafür sind, ihren Kredit eingebüßt hat, so steht sie doch immer noch in erklecklichem Ansehen bei der

giovine Germania, studente di metafisica, ohne Barth und Urtheil, und wenn ein Mann die rechten Eigenschaften dazu besizt, namentlich dunkle Phrasen, einen noch dunkleren Kopf, eine überfließende Meinung von sich, verbunden mit ungescheuter Verachtung des gemeinen Menschenverstandes, so kann er sein Glück damit machen, wie die Erfahrung vielfach bewiesen hat.

Leben Sie wohl und befolgen Sie meinen Rath.

Ueber andere, theils privatim mir zugekommene, theils öffentliche Beurtheilungen des vorliegenden Werkes kann ich kurz seyn. Man hat mich, was die Form des Buches betrifft, wegen der Menge griechischer, lateinischer und hebräischer Citate getadelt, die von mir eingestreut worden sind. Dieß geschah aber von vorneherein mit gutem Bedacht, und ist deßhalb auch in diesem Abdrucke geblieben. Denn vorliegendes Werk wurde nicht für die große Masse — welcher Untersuchungen der Art immer fremd bleiben sollten — sondern für die Gelehrten, oder besser, für diejenigen geschrieben, welche die volle Wahrheit ertragen können. Bei solchen Lesern konnte ich die nöthigen Sprachkenntnisse voraussetzen, und für die Seltenern dieser Klasse, denen jene Kenntnisse mangeln, ist durch die eingestreute Uebersetzung der wichtigsten Beweisstellen gesorgt.

In Bezug auf den Geist des vorliegenden Werkes ist es weder meine Absicht, Christus zu einem alexandrinisch-jüdischen Privatdocenten zu machen, wie mir ein Recensent vorhielt — die alexandrinische Theosophie wird überhaupt im weiteren Verlaufe meiner Geschichte des Urchristenthums nur eine sekundäre Rolle spielen — noch gehe ich darauf aus, die Eigenthümlichkeit oder den er-

habenen Charakter des Christenthums zu läugnen, wie Andere mir vorrückten. Mein Plan geht vielmehr, wie schon bemerkt wurde, dahin, rein urkundlich, ohne Einmischung neuerer oder älterer Parteiansichten, die Geburtsstunde des Christenthums aufzuhellen, damit man sehen möge, was ihm selbst angehört, was seiner Zeit; oder weil denn doch die falschen Ansichten, die man über vorliegendes Werk verbreitet hat, mich zwingen, zum Voraus ein wenig aus der Schule zu schwatzen, ich will mit allen uns übrig gebliebenen historischen Hülfsmitteln einen allerdings höchst wichtigen Satz durchzuführen versuchen, der schon in den ältesten Zeiten der Kirche seine Anhänger hatte, mit andern Worten, ich will darthun, daß dem Christenthum viele jüdische Elemente ankleben, die ausgeschieden werden müssen. Mag dieß gewissen Leuten ketzerisch klingen oder nicht; die ächte Historie will nur objektive Wahrheit, und ich glaube versichern zu dürfen, daß ich, gestüzt auf eine Masse gesammelter Materialien, meinen Plan mit einer Sicherheit und Klarheit der Beweise durchzuführen hoffe, die den nüchternen Freund der Geschichte befriedigen dürfte.

Stuttgart, Mitte März 1835.

August Gfrörer.

Einleitung.

(Früher Vorrede zur ersten Auflage.)

Der Verfasser dieser Schrift legt hier dem Publikum die Anfänge eines Werkes vor, in welchem er die Geschichte des Urchristenthums zu bearbeiten beabsichtigt. Sein Plan ist, in rein historischem Geiste, den Sachen gemäß, und urkundlich zu verfahren. Unerwiesene Muthmaßungen sollen ausgeschlossen, alle nacherfundenen Ideen, welche Aeltere und Neuere in die ächten Glaubensquellen hineingedeutet, um Zeitphilosophie und Tradition mit einander zu versöhnen, mit Strenge fern gehalten werden.

So verschieden von jeher die Meinungen über den wahren Sinn und Gehalt der Lehre waren, welche Jesus und seine Apostel gegründet, so sind doch alle Parteien, welche irgend der Geschichte einiges Recht zuerkennen, darin einverstanden, daß das Christenthum eine große Erziehungsanstalt sey, deren Gegenstand die Menschen, deren Ziel ein künftiger glücklicher Zustand, den die Schrift Himmel oder Himmelreich nennt. Als äußeres Mittel, diesen Zweck zu erreichen, wird anerkannt die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi; als inneres die Bekämpfung der gehässigen Leidenschaften, welche in unserer Brust toben, durch die Furcht vor der Hölle, durch Hoffnung auf die Seligkeit, durch Glauben und Liebe.

Unter sehr wesentlichen Modifikationen hat dieses Institut nach und nach die Herrschaft über die gebildetsten Nationen errungen. Seine erste Gestalt, sowie seine späteren Veränderungen zu schildern, ist das Geschäft der Kirchengeschichte. Man hat Lezteres auf verschiedene Weise versucht, aber meist auf äußere Dinge Bedacht genommen, während es besser gewesen wäre, den innersten Organismus in Anschlag zu bringen.

Die Erziehungsmethoden unterscheiden sich von einander hauptsächlich durch die verschiedenen Gefühle oder Triebfedern, welche in Anwendung gebracht werden, um den Menschen zu bearbeiten, und dem beabsichtigten Zwecke nahe zu bringen. Ist das Christenthum eine Erziehung im Großen, so kommt die Frage über sein ursprüngliches Wesen und seine Veränderungen auf die andere zurück: welche Triebfedern es zuerst, welche später unter geänderten Umständen für den oben bezeichneten Zweck gebraucht habe.

Der Verfasser dieser Schrift glaubt, daß es deren hauptsächlich drei sind. Erstens, die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, auf das Jenseits; zweitens, die Furcht vor demselben, und endlich drittens, die Kraft der Gewohnheit. Diese drei Triebfedern bezeichnen die verschiedenen Bahnen, welche der innerste Organismus der christlichen Religion seit 1800 Jahren durchlaufen hat.

Hoffnung auf das Jenseits war es, was die erste Kirche gründete, was in allen Schriften des neuen Testaments den Mittelpunkt bildet: diese Hoffnung war es, was die ältesten Christen lehrte, den Genüssen der Welt zu entsagen, was die Märtyrer bestimmte, freudig in den Tod zu gehen. Die besonnensten Dogmatiker haben anerkannt, daß der Begriff der *βασιλεία θεοῦ*, d. h. die Erwartung einer seligen Gesellschaftsverfassung, die i n d e r n ä c h s t e n Z u k u n f t vom Himmel auf die Erde herniedersteigen werde, der Grundgedanke des neuen Testaments sey. Dieser Satz ist so gewiß, daß nur gänzlicher Mangel an historischem Sinne ihn läugnen zu können scheint. Den hartnäckigsten Zweifler müßte das 15. Kapitel des ersten Briefs an die Korinthier überwin-

den, wo Paulus deutlicher, als an anderen Orten, die Gründe ausspricht, die ihn an die Lehre Jesu Christi fesselten.

Allein diese Hoffnung ist nicht der Grundstein der christlichen Kirche geblieben. Sie schlug vielmehr nach wenigen Jahrhunderten in ihr Gegentheil, in den Schrecken vor dem Jenseits, um.

So auffallend diese Erscheinung ist, und so sehr sie das innerste Wesen des Christenthums betraf, so ist sie dennoch leicht zu erklären. — Welche Ansicht man von der Offenbarung des alten Testaments haben mag, so kann nicht geläugnet werden, daß die Messias-Lehre der Juden ein Gesammtprodukt ihrer theokratischen Verfassung und des Unglücks der Zeiten ist. Ein Volk, das den Herrn der Welt für seinen König hält, wird nie die Hoffnung auf eine schöne Zukunft aufgeben, weil sein Beherrscher, vermöge jener Voraussetzung, zugleich die Macht besitzt, um Alles zu thun, was ihm gefällt, und den guten Willen, seinen Unterthanen zu helfen. Dieß ist die Wurzel, aus welcher die messianischen Erwartungen emporsproßten. Dieselben wurden erweislich dann zuerst angeregt, als der jüdische Staat (nach David) zu sinken begann. Sie erreichten ihre höchste Höhe, als das Elend des Volks — bei ungeschwächtem Nationalgefühle — (in dem ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung) gränzenlos geworden war. — Die christliche Kirche, eine Tochter der jüdischen, hielt Jesum für den verheißenen Gesalbten des Herrn, jedoch ohne zu glauben, daß sein irdischer Wirkungskreis bereits vollendet sey. Das Beste, seine Erscheinung in der vollen Majestät königlicher Macht, erwarteten sie, gleich den Juden, von der nahen Zukunft.

Beide Partien unterscheiden sich Anfangs nur darin, daß die Christen das Hohepriesteramt des Erretters von seiner Herrschergewalt trennten, jenes in das Reich des Vergangenen, diese in die nächste Zukunft verlegend; während die Juden, der Tradition getreuer, die doppelte Thätigkeit des Ersehnten in einen unzertrennlichen Akt vereinigten, und überzeugt waren, daß der Messias zugleich König und Pro-

phet seyn werde. Beide Parteien aber gaben von nun an, da die äußeren Umstände sich nicht änderten, die Gegenwart ganz auf; sie lebten in der Zukunft, und nährten sich von der Erwartung dessen, was da kommen sollte.

Dieser Zustand dauerte bei den Christen drei Jahrhunderte.

Mit den Zeiten des Cäsar Constantinus trat die oben bezeichnete große Veränderung ein. Die Kirche wurde jezt aus einer unterdrückten die herrschende, und die Christen, wenigstens der aktive Theil derselben, die Priesterschaft, machten sofort eine Erfahrung, die sie seither noch nicht gemacht, nämlich, daß man auch mit der Gegenwart zufrieden seyn könne! In ruhigem Genusse, angesehen und in steigender Macht, saßen sie auf ihren Stühlen.

Von nun an wurde die Zukunft des Herrn zwar noch immer, als nahe bevorstehend, erwartet, aber nicht mehr mit heißer Sehnsucht, sondern mit bangem Zagen. Die erste Laufbahn des Christenthums war vollendet. Der Hauptgrund dieser Veränderung liegt offenbar in dem Umschwunge der äußeren Verhältnisse, in dem Abstande zwischen Ehemals und Jezt, zwischen der ecclesia oppressa und dominans; der zweite vielleicht in einem Naturgesetze, kraft dessen sich die menschliche Einbildungskraft in die Länge lieber mit schreckhaften, als mit angenehmen Bildern beschäftigt *).

Jemehr die Kirche Einfluß auf die Weltangelegenheiten erhielt, desto fühlbarer nahm jene Furcht vor dem Jenseits, durch neu ausgedachte Gebilde verstärkt, zu, und die Hoffnung ab.

Dieser Schrecken vor dem Fegfeuer und der Hölle, und die damit unzertrennliche Verehrung für den sichtbaren Statthalter Gottes auf Erden, der das geheimnißvolle Reich des Kommenden verwaltete, hat dem Pabstthume den Triumph

*) Die Hölle Dante's ist unendlich reicher und ausgebildeter, als sein Himmel.

über die kaiserliche Macht verschafft und den Vatikan gegründet. Das alte Kirchenlied:

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla.

spricht den Grundtext des Katholicismus aus.

Gegen diese Behauptung liegt der Einwurf nahe, daß die katholische Religion gegenüber von den übrigen Gliedern der großen christlichen Familie, eine frohe Lebensansicht, eine Pracht und Heiterkeit entfalte, welche Redner vielfach gepriesen, Dichter gefeiert haben, und welche noch in unsern Tagen Mystiker, so Neigung zum Uebertritte in sich verspüren, nicht genug rühmen können.

Wer wollte diesem Einwurfe eine gewisse Wahrheit abstreiten? aber er widerlegt keineswegs obigen Satz. Die römische Kirche hat über den Abgrund, auf welchen sie gebaut ist, zugleich eine breite Rettungsbrücke geschlagen; sie enthält neben dem Stachel des Todes, der die Glaubigen schreckt, einen leicht zu erkaufenden Balsam des Lebens. Derselbe Pabst, dem das Fegfeuer ungeheure Summen abwarf, besitzt in dem Verdienste der Heiligen einen Gnadenschatz, der die Schrecken der Hölle bei weitem überwiegt, und in der That unergründlich ist. Denn warum sollte das, was kein Maaß ermißt, kein Verstand begreift, kein Sinn erfaßt, nicht unendlich seyn!

Die römische Kirche ist eine zärtliche Mutter, der Pabst ein guter Vater, er besitzt Mittel gegen alle jene Schrecken, und hilft für Geld und Gehorsam Jedem, der sich nicht gegen ihn selbst auflehnt.

Nun ist es eine alte Erfahrung, daß die Menschen nie geneigter sind, sich gehen zu lassen, als wenn sie sich wenige Schritte vom Abgrunde, geborgen wissen. Denn die Freude über Rettung und Sicherheit wächst in gleichem Verhältnisse mit der Größe der Gefahr, welche das Leben bedrohte.

Die Basis der katholischen Kirche ist ein mit einer festen Hülle von Blumen bedeckter Abgrund und die theuersten und ergiebigsten Lehren des Pabstthums sind und bleiben die

Dogmen von der Hölle und dem Fegfeuer, sammt den übrigen, welche diesen Lebenskeim der Priestergewalt berühren. Man hat dieß nie deutlicher gesehen, als in den Zeiten der Reformation, bei den damals zwischen der alten und neuen Kirche angestellten Versöhnungsversuchen. Die papistischen Wortführer hätten ein Auge zugedrückt bei allen Fragen der reinen Schule (welche die Herrschaft und das Leben nicht berühren), sie hätten in dieser Hinsicht nicht nur die Wiederherstellung des altevangelischen Dogma, sondern, wenn man es forderte, selbst die Einführung von chinesischen und persischen Lehren zugestanden; aber in allen den Punkten, welche die Kraft des Ablasses und die Macht des Nachfolgers Petri und seiner Miliz begründen, konnten und wollten sie um keinen Schritt nachgeben.

Es gibt zwar heut zu Tage Leute, welche diese Darstellung der katholischen Kirche niedrig finden dürften; allein es ist die erste Anforderung an den Geschichtschreiber, nicht erhaben oder alltäglich, nicht witzig oder trocken, sondern vor allen Dingen wahr zu seyn; und die Thatsachen möchten wohl für obige Schilderung sprechen.

Die allzustrenge und folgerichtige Ausführung des papistischen Systems, führte im Vereine mit der freieren Entwicklung der europäischen Menschheit, im sechszehnten Jahrhunderte zur Reformation. Die Häupter und Stifter dieser großen Bewegung haben ausgesprochen, daß es ihre Absicht sey, die neue Kirche, die sie gründeten, auf die altevangelische Reinheit zurückzuführen; sie haben merken lassen, daß sie dieses Ziel errungen zu haben glaubten. Gewiß war ihr Unternehmen rein und fleckenlos, aber jenen Zweck haben sie nicht erreicht, noch konnten sie ihn erreichen. Die Hoffnung auf das sichtbare Reich Gottes, die heiße Sehnsucht nach dem jüngsten Tage mit seinem Gerichte und seinen Segnungen, wurde nicht, wie bei der alten urchristlichen Kirche, Lebensquell der neuen protestantischen. Obgleich das Fegfeuer abgeschafft war, theilten Reformirte und Lutheraner mit den Katholiken dieselbe Ansicht von dem Zorne Gottes

Die Furcht vor der Hölle und dem Teufel war, wie in der römischen Religion, ihre erste Triebfeder. Man darf nur die augsburgische Konfession lesen, wo die Sehnsucht nach Trostgründen ad consolandas pavidas conscientias, die erste Rolle spielt, um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen.

Darin unterschieden sich die beiden Parteien am meisten, daß die Protestanten die Mittel verwarfen, welche das Pabstthum darbot, um die Schrecken des Jenseits zu überwinden (diese Mittel hatten durch ihren Mißbrauch allen Credit verloren), und daß Luther und die Reformatoren ein neues einführten. Statt der Kirche und ihrer Schätze galt nun der Glaube, statt der lebendigen Offenbarung, welche der Katholicismus zu besitzen behauptet, das geschriebene Wort.

Andererseits bezeichnet der Protestantismus eine außerordentliche Veränderung der christlichen Kirche. Er hat den Autoritäts-Glauben in seiner Wurzel angegriffen, aber auch zugleich — wiewohl unbewußt und wider den Willen seiner Stifter — den Begriff der Offenbarung vernichtet. Dieß gilt jedoch nicht von den Anfängen der Reformation, sondern bloß von der nothwendigen Entwicklung ihrer Grundsätze.

Der katholische Glauben ist, wenn man ihm sein erstes Axiom zugibt, das übrigens zuerst nicht Lutheraner, nicht Reformirte, selbst nicht einmal die Anhänger Socins läugneten, so folgerichtig, als die Bücher Euklids. Er behauptet, das unserer Vernunft unerforschliche Urwesen habe sich dem Menschengeschlechte auf übernatürliche Weise geoffenbaret, und einen göttlichen Staat, zum Zwecke allgemeiner Beseeligung der Gläubigen, gegründet. Die Vorbereitung zu dieser Segensanstalt bildete die Kirche des alten Testaments. Als die Zeit erfüllt war, erschien Jesus Christus, der Eingeborne Gottes, erschienen die Apostel zu himmlischer, auf Erden nie gesehener Wirksamkeit. Der Erlöser krönte sein Werk durch den Opfertod, den er für die ganze Menschheit litt, um sie vom Fluche des Teufels zu befreien; hingehend gebot

er seinen Aposteln, zu taufen, und die Kirche des neuen Testaments zu gründen; er hinterließ ihnen zu diesem Zwecke als unvergängliche Erbschaft das Versprechen des heiligen Geistes, der die neue Gesellschaft in alle Wahrheit leiten, und sie nie verlassen werde, bis an der Welt Ende. Die Apostel besaßen diese Gabe, und theilten sie durch Händeauflegung anderen Lehrern mit. Aber auch sie gingen, gleich dem Herrn, hinüber in eine andere Welt!

Wenn nun die Offenbarung, die doch vermöge ihres obersten Grundsatzes auf die ganze Menschheit berechnet war, sich nicht auf die erste Generation, die den Herrn und seine Gesandten ohnehin kaum annahm, beschränken, sondern fortdauern sollte, so war nothwendig, daß sie sich ein neues irdisches Gefäß ersah; denn bloß menschlicher Einsicht und menschlichen Kräften überlassen, hätte sie im nämlichen Augenblicke ihren himmlischen Charakter verlieren uud zu einer irdischen Anstalt herabsinken müssen! — Der Plan Gottes wäre mißlungen.

Da nun mit der allmähligen Ausbreitung der Kirche diejenigen das meiste Gewicht erhielten, welche an der Spitze standen, so lag es in der Nothwendigkeit der Dinge, daß die christliche Priesterschaft an die Stelle der unmittelbaren Diener des Herrn, der Apostel, trat. Auf sie mußten demnach alle jene Rechte und Befähigungen übergehen, welche diese besaßen. Nun kann aber die Kirche, weil die göttliche Wahrheit, aus der sie stammt, ihrer Natur nach eine einzige ist, nur einen Glauben, eine Form haben. Diese mag sich ferner durch den übereinstimmenden Willen verschiedener Vorsteher der einzelnen (obgleich blos Ein Ganzes ausmachenden) Gemeinden aussprechen (Episkopalsystem), oder mag derselbe göttliche Plan, der auch die Kirche gründete, — offenbar den Verhältnissen der Sterblichen angemessener — einen Einzigen zum besonderen Träger der Offenbarung ausersehen. Die Geschichte sagt uns, daß Lezteres geschehen sey; die Kirche wurde bald zur Monarchie. Jedenfalls muß dieser Eine, wenn anders die Kirche ein Werk göttlichen Einflusses blei

ben soll, übermenschliche Kräfte besitzen, er muß, sammt seinen Dienern, sofern sie mit ihm übereinstimmen, unfehlbar seyn, er muß das Recht haben, das geschriebene Gesetzbuch des göttlichen Staates auszulegen, und auf die mit jedem Jahre wechselnden Verhältnisse der Welt anzuwenden; er muß endlich die Schlüssel zu den Pforten der Hölle und des Himmelreiches besitzen, welche ja auch die Apostel, oder wenigstens einer derselben, Petrus, in dessen Fußtapfen dieser Statthalter trat, und vermöge der Theorie treten mußte, in ihren Händen trugen.

Die ganze römische Religion ist auf den einen Satz einer übernatürlichen, für das ganze Menschengeschlecht berechneten Offenbarung gegründet, die eben, weil sie alle (die gegenwärtigen wie die künftigen) Generationen umfaßt, nie unterbrochen seyn kann; da sonst das erhabene, von einem Gottmenschen gegründete, und durch seinen Tod besiegelte Werk, durch Ueberantwortung an bloße Sterbliche, schnell allen Nachtheilen menschlicher Schwäche und Irrthümer ausgesetzt, und dadurch vernichtet wäre, was gegen die Voraussetzung ist. Diese Folgerungen aus dem obersten Grundsatze sind unabweisbar, und es gibt keinen Artikel der katholischen Dogmatik, welcher nicht aus jenem Prinzipe auf das bündigste gerechtfertigt werden könnte.

Nichtsdestoweniger führten sie in ihrer überkonsequenten Anwendung zu unerträglichen Gräueln, woraus die Revolution des 16. Jahrhunderts entstanden ist. Die Reformatoren läugneten die von den Papisten behauptete Macht der Kirche und ihres Oberhauptes; sie verwarfen die Tradition, weil diese besonders — nicht die Theorie, die doch eben so stark dafür spricht — das schwere Joch päbstlicher Uebermacht zu begründen schien. Das geschriebene, vor 1500 Jahren verfaßte Wort Gottes sollte fürder der einzige Quell göttlicher Offenbarung, der Glaube das oberste Gnadenmittel seyn; den Glauben selbst erklärte man als eifriges Annehmen gewisser genau bestimmter Lehrsätze. Einen inspirirten Mund, letztere anzugeben und auszulegen, gab es hinfort nicht mehr.

Schnell entwickelte sich hieraus ein großer Nachtheil. Das geschriebene Wort ist nicht in mathematischer Form, noch in mathematischen Begriffen, welche allein von den Einsichtsvollen überall gleich verstanden werden, es ist in einer fremden Sprache, und oft auf sehr dunkle Weise verfaßt. Wie sollte man nun jene Dogmen herausfinden, an deren richtigem Verständnisse, vermöge der Voraussetzung, Tod und Leben hing? Schon in der ersten Zeit der Reformation bildeten sich in der neuen Kirche mehrere Parteien, die sich bekämpften, trennten, bald auf das bitterste haßten und verdammten. Die Lutheraner verglichen die Reformirten mit den Türken, und gaben sogar Lezteren den Vorzug. Die Reformirten entgegneten: „Wenn Feuer und Wasser sich in dem Maße vereinigen, daß jenes dieses nicht mehr trockne, dieses jenes nicht lösche, dann erst werden sie an eine Versöhnung mit den Lutheranern denken.“ Wer hatte nun Recht? Nothwendig nur die eine Partei. Folglich mußte der anderen, weil am wahren Glauben nach der gemeinschaftlichen Lehre Alles hing, ihr Wahn zum ewigen Fluche dienen!

Doch dieß ist noch das Geringste. Die Protestanten hatten die Tradition verworfen. Aber woher wußten sie denn, daß die heilige Schrift, welche sie für ihre einzige Richtschnur erklärten, göttlich sey? Offenbar nur daher, weil die Tochter von der Mutter, weil die protestantische Kirche diesen Satz von der älteren katholischen, aus der sie hervorging, erhalten hatte; also aus der Tradition! Nimmermehr konnte man diese trübe Quelle, deren Mangelhaftigkeit so tief erkannt worden war, für die allerwichtigste Angelegenheit gelten lassen. Man mußte also, sobald dieser Uebelstand zum Bewußtseyn kam (die Katholiken sorgten dafür, daß es bald geschah), auf Abhülfe denken, d. h. die Göttlichkeit des geschriebenen Wortes zu beweisen suchen. Zwei Wege führten zu diesem Ziele. Aeußere Beweise — allein diese zeigen höchstens, daß andere Menschen, die als solche dem Irrthum unterliegen, die Bibel für geoffenbaret gehalten haben, sie sind also unzulänglich. — Zweitens, innere — allein dann

trägt der Mensch ein Maß des Göttlichen in sich, was kein strenges System der Offenbarung zugestehen kann, weil sie sich sonst selbst für überflüssig erklären würde. Und zwar müßte dieses Maß höher seyn als die Schrift, denn offenbar kann nur dann eine Kraft die andere richten und beurtheilen, wenn die richtende höher steht, als die beurtheilte; nur ein größeres Maß kann ein geringeres, nur eine sichere Größe eine ungewisse, über welche Streit obwaltet, bestimmen. Unter diesen Umständen trägt aber der Mensch die wahre Offenbarung dessen, was man „göttlich" nennt, in sich, und die geschriebene ist bloß zweiten Ranges.

Scharfsinnige Orthodoxe haben den bezeichneten Widerspruch wohl gefühlt. Sie suchten sich durch die Berufung auf den heiligen Geist zu helfen, durch dessen Aussprüche die Göttlichkeit der Schrift für Jeden, in dem er sich äußere, unmittelbar gewiß werde.

Allein dieser Ausweg ist mehr ein schönes Wort, denn Wesenheit. Die Geschichte zeigt, daß der heilige Geist bei den ältesten Vätern bald einen platonischen Hauch hatte, bald aristotelische Formen trug. Später, in den Zeiten heftiger Polemik, sprach er aus dem Munde eines Lutheraners, Calvinisten, Wiedertäufers, Quäckers, Pietisten, Orthodoxen, die ihn alle zu besitzen behaupteten, auf ganz verschiedene Weise, und zwar immer dem Farbenspiele der Dogmen gemäß, in welchen diese Parteien erzogen worden waren. Nun kann ein Tribunal, das über denselben Gegenstand die verschiedensten Aussprüche thut, nicht für spruchfähig gelten.

Deßhalb sahen sich die Protestanten, nachdem diese Waffe abgenüzt war, am Ende genöthigt, die Göttlichkeit der Offenbarungsurkunden nach dem Maße ihrer Einsichten zu beweisen, d. h. die Vernunft zur Richterin des Uebernatürlichen zu machen, und über dieses zu stellen, woraus sich der Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus nothwendig entwickelt hat; ein Resultat, das den strengen, und allein tüchtigen Begriff von Offenbarung untergrub. — Wir sagen absichtlich „allein tüchtig," denn nur derjenige Begriff von Of-

fenbarung, der eine unendliche Kluft zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen Vernunft und göttlicher Wahrheit anerkennt, ist gesund, und hat Einfluß auf das Völkerleben geübt, während jene künstlichen, aus ein wenig Einbildungskraft, Philosophie und Geschichte zusammengebrauten, nie auf die Massen wirken.

Die bezeichnete Klippe, an der die protestantische Orthodoxie scheitern mußte, umschifft der Katholicismus mit Glück. Er ist dadurch geborgen, daß er den Menschen von Kindesbeinen an mit Autorität umgibt, und nie aus dieser Haft entläßt. Frägt man den Katholiken: „warum glaubst du?“ so antwortet er (wohl verstanden, nach dem Systeme, denn in der Praxis hat auch bei ihnen größtentheils der blinde Glaube aufgehört), „weil ich Katholike bin, oder weil ich glaube.“ Somit hört der Streit auf. Frägt man dagegen den Protestanten: „warum hältst du diese und jene Sätze für göttliche Wahrheit, auf deren eifrige Annahme du deine Seligkeit bauest?“ so muß er antworten: „weil ich sie beweisen kann.“

Folglich glaubt er am Ende an sich selbst und an die Sicherheit seines inneren Maßstabes für solche Dinge. Seine Kirche hatte ihn emancipirt, ehe er gläubig wurde; nun ist es ein Widerspruch, daß der Freigelassene je wieder gutwillig — und in geistigen Dingen gibt es keinen Zwang — unter das Joch der bloßen Autorität zurückkehren werde, ein Joch, das andererseits jedes System des Uebernatürlichen fordern muß, weil es dem Menschen nimmermehr eine selbstständige Wissenschaft des Höchsten zugestehen kann, welche jede Offenbarung unnütz machen würde.

Die Papisten haben nicht ermangelt, diese im Prinzipe des Protestantismus gegründeten Nachtheile mit hämischer Schadenfreude zu enthüllen (z. B. Bossuet), und der Reformation Beförderung des Atheismus aufzubürden. Sie hatten großes Unrecht mit diesen Vorwürfen. Wenn der protestantische Glaube, kraft der wissenschaftlichen Entwickelung seiner Grundsätze, das System des Uebernatürlichen untergrub,

so hat die römische Kirche früher, und mit weit verderbliche-ren Folgen — auf dem Wege der Erfahrung und des Lebens — dasselbe Resultat herbeigeführt.

Hätten die Katholiken Recht mit ihrem Offenbarungsbegriff, auf den ihre Kirche mit mathematischer Consequenz gebaut ist, so müßten alle Geistlichen und Bischöfe Freunde der Gottheit und Propheten, alle Päbste Götter in Menschengestalt seyn; es müßten an der ganzen Clerisei nicht bloß die geistliche Macht, sondern auch die sittlichen Eigenschaften Christi und der Apostel glänzen. Die Geschichte hat diese Voraussetzung furchtbar widerlegt. Machiavelli, ein Mann voll altrömischen Geistes, sagt in seiner Florentinergeschichte: „Zu meiner Zeit ist Italien das unglücklichste, die Schweiz das wohlgeordnetste unter den europäischen Ländern. Allein ich bin überzeugt, wenn Seine Heiligkeit nur auf zwei Jahre Ihren Sitz in Bern oder Zürich nähme, so würde Italien und die Schweiz ihre Rolle wechseln, und diese der zerrüttetste unter den Staaten werden. Alles Unglück Italiens (man könnte noch einige Länder hinzufügen) kommt von der heiligen römischen Kirche her."

Da folglich die beiden Versuche, welche die Christenheit seit 18 Jahrhunderten gemacht hat, um das System der Offenbarung durchzuführen, gescheitert sind, jener an den Klippen der Theorie, dieser an den Gefahren der Praxis, so muß man wohl schließen, daß der erste Irrthum in dem Begriffe der Offenbarung selbst liege.

Wären wir Menschen weniger geneigt, Worte wie Münzen auszugeben, und hätte man jenen Begriff, von Anfang an, in seine wesentliche historische Bestandtheile zerlegt, so würde der Streit bald aufgehört haben. Alle Offenbarungen, die der Inder, der Chinesen, der Perser, der Juden, der Moslim, der Christen, sind nicht für Gelehrte geschrieben; sie sind vielmehr heilige Gesetzgeber für Nationen — wie das alte Testament und die Urkunden Zoroasters — oder für die ganze Menschheit — wie das Evangelium und der Koran. Sie müssen also auf eine Weise abgefaßt seyn, die

das Gemüth der Massen ergreift. Nun hat der menschliche Verstand keine — wenn man so sagen darf — anschauliche und lebendige Begriffe des Unendlichen; es sind bloße Formen, wie Allheit, Substanz; die Sprache hat keine erschöpfenden Ausdrücke dafür; es sind bloße Verneinungen des Bekannten, wie unendlich, zeitlos, unbeschränkt. Beides, diese Ausdrücke und Begriffe, paßt nur für die Schule. Will die Offenbarung in die Herzen dringen, und das Völkerleben in seinen Tiefen aufregen, so bleibt ihr für die Darstellung des Göttlichen kein Weg offen, als die von allen Religionen betretene Bahn der Bilder und Symbole. Allein diese Bilder sind überall den Umständen und Verhältnissen der Völker, ihrer Verfassung, dem Himmel, unter dem sie leben, den geschichtlichen Erinnerungen und Traditionen, die sie besitzen, endlich dem bestehenden Maße der Natur- und Staatswissenschaften entquollen und angepaßt. Und zwar sind hiebei drei Fälle denkbar. Entweder überwiegt der Begriff des Göttlichen, der bezeichnet werden soll, das hiezu gewählte Bild, und blickt durch dieses, wie durch eine leichte Hülle durch — dieß gilt von vielen griechischen Göttersagen und Mythen; oder findet das entgegengesezte Verhältniß statt, der Begriff wird vom Bilde verschlungen — dieß gilt von allen zu gedankenlosem Ceremoniendienste herabgesunkenen Religionen, wie z. B. vom rabbinischen Judenthum und gewissen anderen; oder drittens verschmelzen beide Größen, Begriff und Symbol, zu einem unzertrennlichen Dogma. Dieß geschieht im Christenthume; nur hat auch diese Religion sich in manchen Perioden auf die Seite des bloßen Symbols geneigt. Denn die Kirchen- und Kezergeschichte zeigt uns tausend Beispiele, daß man um leerer Worte willen Verfolgung verhängte, daß man den Gedanken ächtete, daß der Geist durch unnützen Kultus erdrückt ward.

Immerhin sind die Religionssymbole in allen drei Fällen eine veränderliche Größe, weil ihre Quelle — die obenbezeichneten Verhältnisse — fortgerissen von dem Weltstrome, dem ewig wechselnden Proteus, immer anders sich gestalten,

d weil die positiven Kenntnisse der Menschen, namentlich
Natur- und Staatswissenschaften, vorwärts zu schreiten
d sich zu vervollkommnen berechtiget sind.

Die Möglichkeit einer für alle Zeiten und Völker gülti-
n Offenbarung kommt demnach historisch verstanden,
f folgende zwei Fragen zurück. Erstlich: kann irgend eine
eligion aus solchen Symbolen und Dogmen bestehen, welche
icht die Farbe einer bestimmten Zeit tragen, sondern
r alle Epochen und Nationen gleiche Gültigkeit besitzen.
ie Geschichte muß diese Frage verneinen. Denn jede Offen-
rung ist in einer bestimmten Zeit entstanden, und alle Bil-
r des Göttlichen sind Früchte von Verhältnissen, welche
cht einmal für ein einzelnes Land fortwährend dieselben
eiben, am allerwenigsten für die ganze Menschheit passen.
ie zweite Frage wäre die: liegt in der menschlichen Natur
cht die Fähigkeit, die Bilder einer von den Vätern ererb-
n Offenbarung, welche für die Gegenwart, vermöge obiger
ätze gar nicht, oder nicht mehr vollkommen passen, in die-
nigen Symbole und Dogmen überzutragen, die für das
tzige Jahrhundert dieselbe Bedeutung und Kraft haben,
elche die früheren, nun umgedeuteten für das Geburtsalter
r fraglichen Offenbarung besaßen? Wenn diese erhabene
ähigkeit in uns liegt, so würde zwar die äußere Hülle und
orm des Glaubens mit dem Wechsel der Zeiten sehr be-
utenden Veränderungen ausgesetzt seyn, aber derselbe En-
usiasmus und Eifer, der die Kirche im Anfang belebte,
ürde nothwendig — obwohl unter verschiedenen Aeußerungs-
eisen, — fortdauern und sich gleich bleiben.

Es möchte am kürzesten seyn, mit einem Beispiele zu
itworten. Um ein klassisches Gedicht aus einer Sprache
die andere — mit höchster Meisterschaft — zu übersetzen,
ird nicht bloß erfordert, daß man die Worte des Fremden
der eigenen Sprache nachzähle, daß man Sonderbarkeiten
s Ausdrucks nachahme, und das Metrum sklavisch wieder-
le; sondern willst du Homer's Gesänge ins Deutsche über-
tzen, so mußt du deinem deutschen Leser dieselbe Anschau-

ung des Schönen, dieselben Wonnegefühle erwecken, welche einst der Hellene empfand, als er den Sänger Ilions las. Aber dieß ist außerordentlich schwer, und weise Männer haben behauptet, nur Dichter gleich an Werth können sich würdig übersetzen.

Noch viel schwerer ist nun die Uebersetzungspoesie des Unendlichen, wenn man so sagen darf, oder die Kunst, Bilder des Göttlichen, welche für hingeschwundene Zeiten gepaßt, durch Symbole, die in den Gesammtverhältnissen des lebenden Jahrhunderts wurzeln, mit solcher Kraft umzudeuten, daß der sittliche Eindruck, der die Geburtszeit und das Jünglingsalter der Offenbarung begeisterte, ungeschwächt derselbe bleibt. Diese Aufgabe könnte nur von Personen, die den ersten Stiftern an Fähigkeit gleich sind, glücklich gelöst werden. Folglich ist klar, daß um das bezeichnete Resultat für das Christenthum zu erringen, jedes Jahrhundert seinen Christus, jedes seine Apostel haben müßte.

Allein wenn lezteres so gewiß der Fall wäre, als die Geschichte uns sagt, daß es nicht der Fall sey, so würde diese ewige Verjüngung des Uebernatürlichen nur auf solche Religionen passen, wo der Urbegriff des Unendlichen weit höher steht, als das bezeichnende Symbol, und wo an die Stelle dieses andere, den Verhältnissen der Gegenwart angemessenere, ohne Schaden unterschoben werden können, keineswegs aber auf solche Offenbarungen, in denen Symbol und Begriff unzertrennlich und zu einem untheilbaren Dogma vereinigt sind, was, wie alle Parteien zugestehen, im Christenthume Statt findet.

Hieraus ergiebt sich der ohnehin durch die Geschichte bestätigte Satz, daß eine Religion dogmatischer Natur, nur für die Zeiten eine unbezweifelte Autorität genießt, wo die Offenbarung zugleich Philosophie des Tages ist, d. h. kraft obiger Sätze, in ihrem Geburtsalter, und daß sie sich in die Länge nur da in unveränderter Gestalt erhalten mag, wo die Erziehung und die übrigen Verhältnisse dieselben bleiben, in Ländern, wo das Gestern, Heute und Morgen sich

as zwar nirgends vollkommen, am meisten jedoch
der Fall ist.
bekannt, daß allgemeine Beweisführungen, wären
nst treffend und scharf, wenig Eindruck machen.
möchte irgend ein Hartnäckiger den Einwurf ma-
hristlichen Dogmen seyen einmal ewig, sie seyen
el herabgekommen, und unter keinen bestimmten
nissen entstanden; sie gehören also nicht in die be-
lasse. Sollen obige Sätze nicht in den Wind ge-
yn, so muß das Gegentheil thatsächlich, durch die
obwohl in möglichster Kürze, bewiesen werden.
Gott des alten Testaments handelt wie ein Mensch
hen. Er fährt von den Wolken auf die Erde nie-
ieder hinauf in seine himmlische Wohnung. Er
n Erzvätern, spricht mit ihnen, und läßt sich so-
nem derselben bewirthen. Er hat menschliche Lei-
und Schwächen: Zorn, Mitleiden, Reue, selbst
hat den ersten Menschen zum unsterblichen und
wohner des Paradieses geschaffen, aber Adam, das
Erdenkloße geformte Geschöpf, verderbt diesen Plan
chtigen; und zwar nicht bloß zu seinem eigenen,
uch zu seiner Nachkommen Verderben. Sofort
ova mit Abraham einen Bund, und verspricht ihm
das Volk Israel als Liebling anzunehmen, und
cklichsten Nation auf Erden zu machen. Aber die
r Juden vereiteln zum Zweitenmal diese wohlthä-
t, und bestimmen Gott, kraft des Vergeltungsrech-
dem göttlichen Wirken als Richtschnur dient, die
en Abraham's in's Elend zu verstoßen!
dieß nicht lauter Bilder des Göttlichen, die nur
indesalter der Nationen taugen, und das Gepräge
änkter Erziehung an sich tragen?
t waren sie in dem Jahrhunderte, wo Jesus er-
rauchbar geworden, und durch neue Symbole ver-
ehova wurde nun, wie dieß in allewe ein in den
nschaften und der Geographie fortgeschrittenes Zeit-

alter verlangt, aus einem Nationalgotte zum Herrn der Welt, er wurde ferner zum Unerforschlichen; man hatte ihn bereits zum verborgenen Gott gemacht, der wegen der Reinheit seines Wesens die Endlichkeit nicht berühren darf. Die Wirkungen auf die Welt, die Er sonst (im alten Testamente) persönlich geübt, erhält nun der Statthalter Gottes (ὕπαρχος θεοῦ nach Philo's Ausdruck), der Logos, zu seinem Antheile; dieser verkörpert sich, und wird in Jesus Eine Person mit dem Messias, den die Juden längst erwartet, und jezt eben am dringendsten nöthig hatten, um sie von dem unerträglichen Joche Roms zu befreien. Jesus lehrt, leidet und stirbt als Weltopfer, mit seinem Tode löst er die Gewalt des Teufels und den Fluch Gottes, der wegen Adams Schuld alle Menschenkinder trifft. Der Unerforschliche selbst ist nach Paulus nicht mehr ein durch Verträge gebundener König, was er im alten Testamente war (gleichsam ein konstitutioneller Monarch, wenn man anders neue Ausdrücke auf alte Sachen übertragen darf), er ist ein unbeschränkter Gebieter, der — wie ein Cäsar damaliger Zeit — nach reiner Gnade erhebt, ohne Rechenschaft verwirft und verstößt. Nach der Lehre aller heiligen Schriftsteller zusammen, ist der Himmel das Vaterland der Seelen; in den Himmel kehren die guten nach dem Tode zurück, aus dem Himmel steigt — denn dort sind die Urbilder aller Dinge — das obere Jerusalem herab, in den lezten Zeiten, wo der Messias die Herrschaft, welche die Propheten verkündigt, übernehmen, und das große Weltgericht über die Völker der Erde halten wird.

Alle diese Lehren, deren keiner evangelisches Bürgerrecht abgestritten werden kann, sind aus den damaligen Zeitverhältnissen entsprungen, und tragen ihre Farbe. Die Entwicklung der Philonischen Theosophie, welche vorliegendes Werk enthält, wird urkundlich zeigen, daß die Theorie vom verborgenen Gott auf das Dogma von der Ungöttlichkeit der Materie gebaut ist, ein Dogma, das immerhin für jene Zeit, wo Cäsare, wie Tiberius, Claudius und Nero herschten, und die Tugend zum Verbrechen geworden war, gewisse Wahrheit

hatte — sofern nämlich der Mensch die Empfindung seiner Seele auf die äußere Natur übertragen darf — aber durchaus nicht für alle Zeiten gilt; die Geschichte der alexandrinischen Theosophie wird ferner beweisen, daß die Lehre vom Logos eine Gesammtfrucht der Zeitphilosophie, so wie uralter Nationalsagen ist, sie wird endlich darthun, daß der Glaube an die Fleischwerdung des Logos seit Kurzem aus einem sehr dringenden Zeitbedürfnisse entstanden war, nämlich aus der Nothwendigkeit, einen übermächtigen, mit göttlichen Kräften ausgerüsteten Messias zu bekommen.

Deßgleichen gehört die Erwartung des heißersehnten Erretters der jüdischen — nicht hellenischer, nicht römischer, nicht germanischer — Tradition an. Die Lehre vom Blutopfer Jesu Christi, mit ihrer innigen Beziehung zum Logos Hohenpriester, trägt unabweislich das Gepräge hierarchischer Verfassung, und eines Kultus, der bei den Juden galt, bei andern Völkern dagegen nicht bestand, noch jezt besteht. Das System der lezten Dinge ist größtentheils ein Ausfluß persischer Philosophie, und aus Iran durch Babel nach Israel gekommen. Endlich das Dogma vom Himmel, welches im Christenthume eine höchst wichtige Stelle einnimmt, gehört dem Ptolemäischen Systeme an, und steht und fällt mit diesem!*)

Die christliche Offenbarung besteht also, ihrem innersten Gehalte nach, aus Symbolen, zu welchen die damaligen Verhältnisse, die Zeitphilosophie, die Verfassung des Volks, das bestehende Maß der Naturwissenschaften, die geschichtliche Tradition, ja selbst die politischen Conjunkturen, den Stoff gegeben haben! Braucht man weitere Beweise, daß unsere Religion, wenn irgend eine andere, scharf und entschieden, das Gepräge ihrer Geburtsstunde trage? Doch genug hievon.

*) Der Geisterseher Stilling hat nach seiner Weise Recht, wenn er sagt, das copernikanische Himmelssystem habe unserer Religion mehr geschadet, als irgend eine andere Veränderung in der Denkweise christlicher Nationen.

Das vorliegende Werk wird die genausten Belege liefern. Kehren wir zum Protestantismus zurück.

Langsam entwickelten sich die Veränderungen, die in seinem innersten Lebenskeime lagen. In der ersten Zeit begnügte man sich, die Formeln nachzubeten, welche die Reformatoren aufgestellt oder sie in andere Worte umzukleiden, weil die ungemeine Thätigkeit dieser Männer jede fernere freie Entwicklung überflüssig gemacht zu haben schien. Da man die Wissenschaft selbst nicht erweitern zu können glaubte, wandte sich der Eifer der Theologen gegen einander. Lutheraner bekämpften Reformirte und Papisten, sehr häufig ihre eigene Glaubensbrüder; Einer suchte den Andern meist durch grobe und hämische Polemik in Betreff seiner Orthodoxie zu verdächtigen, und ihm den Rang abzulaufen. Es war eine trübe Zeit, in mehr als Einer Hinsicht den talmudischen Streitigkeiten und Bestrebungen ähnlich!

Nach dem dreißigjährigen Kriege, in welchem die Theologen so unbedacht und unpatriotisch das Feuer geschürt, zeigte sich mehr wissenschaftlicher Sinn. Nun kam die höchst kitzliche Frage über den Kanon auf; im achtzehnten Jahrhundert stritt man sich mit Heftigkeit über das Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen, und über das Verhältniß derselben zur Offenbarung. Sofort trennte sich die protestantische Kirche unaufhaltsam in die zwei Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus. Bald wollte man bloß noch die Lehren der Schrift gelten lassen, welche mit der sogenannten Vernunft (d. h. mit den Ansichten der philosophischen Schulen, in welche die Theologen eingetreten waren), übereinstimmen. Indessen übte die Tradition oder die Gewalt der ziemlich orthodox gebliebenen Jugenderziehung noch immer mächtigen Einfluß. Langsam gingen die Veränderungen vor sich! Selbst derjenige Ausleger des Evangeliums, der die Kühnheit, dem neuen Testamente das unterzulegen, was ihm wohlgefiel, am weitesten trieb, ist von dem strengen Inspirationsbegriffe, einer Erbschaft uralter Theologie, ausgegangen, statt daß es seinerseits offenbar fol-

gerichtiger gewesen wäre, zu sagen: dieß und jenes steht zwar in den heiligen Büchern, aber ich glaube es nicht!

Erst in unsern Tagen ist die Theologie, mit Verlust eigener Selbstständigkeit, vollständig unter das Joch der Philosophie gerathen, und das Uebel hat seine Höhe erreicht. Während eine Partie, mit ängstlicher Emsigkeit, und unverkennbar mit praktischem Sinne, aber gewiß invita Minerva das Alte umklammert, und das Schiff mühsam zu kalfatern sucht, haben wir in wahrhaft reißender Aufeinanderfolge Kantische, Platonische, Fichtische, Schellingische, Spinozistische, Jac. Böhmische Cristologen gesehen, ja sogar Kreuzfahrer vom Banner des absoluten Nichts und Etwas, mit starkem Beigeschmacke des politischen Regiments, von dem sie abhangen. Gleichsam als Zwischenspiel des philosophischen Taumels, stellten Andere offen die historische Behauptung auf, daß der größte Theil der evangelischen Erzählung, wie sie in den heiligen Büchern aufgezeichnet steht, Sage sey und nicht Wahrheit.

Unter diesen Bewegungen sind die ursprünglichen Lebensquellen des Christenthums, Furcht, Hoffnung und Autoritätsglauben,*) in den Gemüthern der Heterodoxen vertrocknet. Die Hölle ist zum Phantome geworden, der Teufel von seinem Throne vertrieben und hinuntergekanzelt in die bodenlose Leere des Nichts. Und der Himmel? je nun, der Himmel paßt erstens nicht mehr in die Fugen der neueren Naturwissenschaften und des astronomischen Systems; zweitens nicht mehr in die moderne, bei allem Idealismus höchst skeptische Philosophie. Denn haben nicht Kirchenlehrer, so auf den Stühlen der Reformatoren sitzen, mit namenloser Kühnheit den Glauben an die Fortdauer der Seele über den Tod des Leibes hinaus, einen Glauben, der mächtiger als irgend eine andere sittliche Triebfeder Männern den

*) Der Verfasser nennt diese Triebfedern Lebensquellen, weil er überzeugt ist, daß der alte Satz des Sallustius: imperium iis artibus retinetur, quibus partum est, von der Kirche so gut als von der römischen Republik gilt.

Muth gibt, dem Ungemach der Natur und der Tyrannei der Menschen zu trotzen, einen Glauben, der die Heroen des Alterthums, Consularen, Feldherren und Philosophen begeistert hat, für eitle Selbstsucht erklärt? Haben sie es nicht gewagt, die Unsterblichkeit der Seele entweder geradehin zu läugnen, oder doch — mit einiger Bescheidenheit — ein unsicheres Problem zu nennen? offenbar zu tiefer Beschämung des edlen Joh. Müller, der im neunten Buche (Cap. 6.) seiner Weltgeschichte dem Christenthume als höchste Glorie nachrühmt, daß mit ihm Vernichtungsgedanken aufgehört haben.

Tausend Anzeigen beweisen, daß für die große Masse der Rationalisten die oben bezeichnete Epoche eingetreten ist, wo die christliche Religion nicht mehr durch innere Lebensprincipien fortdauert, sondern bloß noch durch die Kraft der Gewohnheit besteht.

Bei so bewandten Umständen schien es dem Verfasser dieser Schrift nicht mehr unzeitig, einen umfassenden Versuch zu wagen, um den christlichen Glauben rein historisch aufzuklären. Er glaubte diesem Zwecke dadurch nahe zu kommen, wenn er nicht als Protestant, nicht als Katholik, nicht als Anhänger eines besondern Systems, ohne Haß, aber auch ohne Vorliebe, mit möglichst kaltem Urtheile, das ganze Gewebe der Zeit, in welcher vor achtzehn Jahrhunderten unsere Religion entstanden ist, mit allen ihren vielfach verzweigten Fäden, soweit sie zur Erklärung des bezeichneten Gegenstandes nöthig sind, urkundlich darstelle.

Hiedurch sollte bezweckt werden, daß die große Frage über das innerste Wesen des Christenthums auf die Reinheit und Einfachheit einer mathematischen Aufgabe zurückkomme, indem ein leichter Ueberblick zeigen mochte, was die That einer außerordentlichen Persönlichkeit sey, und was dagegen der Geburtszeit des Christenthums angehöre, sobald diese nach allen ihren Beziehungen aufgehellt war. Wenige Worte mögen diesen Plan veranschaulichen. Längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß in dem Evangelium und den Briefen Johannis viele Ideen vorkommen, die sich ganz ebenso

bei alexandrinischen Juden, namentlich in den Schriften Philo's, finden. Aber noch nie hat man nachgewiesen, wie Einflüsse von Alexandrien her auf den palästinischen Johannes wirken konnten. Manche Theologen sind daher auf eine Ansicht gerathen, die, wenn sie begründet wäre, dem Christenthume einen furchtbaren Stoß geben würden — sie haben entweder offen gesagt, oder in's Geheim geglaubt, das genannte Evangelium sey das Werk eines alexandrinischen Juden!

Allein da Paulus, der gewiß seine Bildung in Palästina erhielt, dieselben Lehren fast noch entschiedener bekennt, als Johannes, so muß wohl ein geistiger Tauschhandel zwischen Aegypten und Judäa bestanden, die alexandrinische Weisheit muß von Alexandrien nach Jerusalem gewandert seyn. Es ist folglich ein wesentlicher Bestandtheil der Geschichte des Urchristenthums, darzuthun, daß, und wie dieses fremde Gewächs auf palästinischen Boden verpflanzt wurde.

Ferner beweisen die Commentare eines Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wolf und Anderer, daß sich in uralten rabbinischen Quellen eine Menge Dogmen finden, welche mit Sätzen der heiligen Schriftsteller auffallend übereinstimmen. Demnach ist es zum Verständnisse des Urchristenthums nothwendig, die Theologie und die Verfassung der palästinischen Sekten, und den Zustand, in dem sie sich zur Zeit Jesu befanden, nach den Quellen zu schildern.

Drittens kann nicht geläugnet werden, daß die Idee des Messias, welche vor achtzehn Jahrhunderten so außerordentliche Macht auf die Gemüther geübt hat, und auf das Christenthum aufgeimpft worden ist, zum mindesten eben so viele politische, als religiöse und dogmatische Elemente enthält. Um sie klar zu verstehen, und ihren Einfluß auf die Juden zu begreifen, muß folglich auch der damalige bürgerliche Zustand der unglücklichen Nation dargestellt werden.

Endlich wird von allen denjenigen, welche die Geschichte nicht nach ihren Einfällen zuschneiden, immermehr anerkannt, daß die Erzählung unserer Evangelien sich in vielen Dingen

widerspreche, daß sie mit Sagen angefüllt und aus der Tradition entstanden sey. Jene Widersprüche müssen nun nachgewiesen, diese Sagen entweder auf ihren historischen Gehalt reducirt, oder, wo dieser mangelt (was bei manchen der Fall) muß dargethan werden, aus welchen, wenn auch nicht im Reiche der Thatsachen, doch in dem der Meinungen, wurzelnden Keimen sie emporgesproßt seyen. Hiezu liegen die Kriterien schon bereit; denn in jeder Nationalsage spiegelt sich nothwendig die Verfassung, die Sinnesart und die Religion eines Volkes; lauter Größen, welche durch die vorangegangenen Untersuchungen bereits ermittelt und bestimmt sind.

Erst nach diesen Vorarbeiten ist die Lösung der großen Aufgabe (über das wahre Wesen des Urchristenthums) möglich. Sie zerfällt in drei Fragen: was Christus gewollt, oder welchen Zweck des Lebens er sich gestellt; zweitens, warum er gestorben; drittens, welche Veränderungen sein Werk unter den Händen seiner nächsten Nachfolger, der Apostel, erlitten habe.

Die Geschichte des Urchristenthums umfaßt also, dem eben entwickelten Plane zufolge, fünf Hauptabschnitte. Der erste derselben beschäftigt sich mit der alexandrinischen Theosophie, und ihrer Verbreitung nach Palästina; der zweite mit der einheimischen (judäischen) Bildung und dem politischen Zustande des Landes, wo Jesus erstanden; der dritte mit der kritischen Untersuchung der Evangelien, ihrer Zusammensetzung und ihrem historischen Gehalte; der vierte mit dem Plane Jesu; der fünfte mit der Gestaltung seines Werkes unter den Aposteln.

Vorliegende Schrift begreift nun den ersten Theil dieser kritischen Geschichte. Er zerfällt in drei Unterabtheilungen. Im ersten wird die Theosophie Philo's geschildert, dieweil die Schriften dieses Mannes das umfassendste Bild jüdisch-alexandrinischer Weisheit darlegen. Vierzehn Kapitel sind diesem Zwecke bestimmt. Das erste enthält die auf uns gekommenen sicheren Nachrichten über Philo's Leben. Das zweite bestimmt die Reihenfolge seiner Schriften. Das dritte

ihr Alter. — Diese zwei Kapitel möchten Manchem zu lange vorkommen, wenigstens dürfte es scheinen, als hätte eines derselben unterdrückt, oder beide zusammengezogen werden können. Allein dem Verfasser lag Alles an einer möglichst genauen Nachweisung über das Alter des Schriftstellers, weil nur hiedurch die Ebenbürtigkeit und Tauglichkeit der benüzten Quellen zweifellos wird. Da nun die Lebenszeit Philo's nicht auf bestimmte Jahre reduzirt werden kann, wie der Erfolg zeigen wird, so mußte er suchen, wenigstens das Alter seiner Schriften zu bestimmen. Dieß ist ihm in der That gelungen, aber nur dadurch, daß er zuvor die Reihenfolge derselben nachwies. Aus diesem Grunde mußte das zweite Kapitel dem dritten vorangehen, und von ihm abgesondert werden. Wer an solchen trockenen Untersuchungen kein Gefallen trägt, mag die genannten Kapitel überschlagen. Das vierte schildert den Kanon Philo's, das fünfte seine Ansicht von der Inspiration der Bücher des alten Testamentes; das sechste beschreibt die Allegorie; das siebente gibt die Lehre von Gott und den himmlischen Kräften; das achte und größte enthält das überaus wichtige Dogma vom Logos; das neunte beschäftigt sich mit der Schöpfung; das zehnte mit der Welt und ihren Theilen; das eilfte beschreibt die philonische Engellehre; das zwölfte gibt die Lehre vom Menschen; das dreizehnte die von den Tugenden und Gnadenmitteln; das vierzehnte endigt mit dem Dogma von der Vorsehung, der Erwählung Israels, und den lezten Dingen.

Dieß ist der erste Haupttheil des vorliegenden Werkes. Im zweiten wird nachgewiesen, daß die Theosophie Philo's nicht ihm selbst, sondern seinem Jahrhunderte angehört, und daß sich unter den Juden Aegyptens eine bestimmte Denkweise oder Schule, aus der sich die alexandrinische Theologie allmählig entwickelt hat, bis auf 200 Jahre vor Christus rückwärts verfolgen läßt. Zu diesem Zwecke wurden zwei Wege eingeschlagen. Erstens mußten die auf uns gekommenen Denkmale alexandrinischer Theosophie (deren Vaterland und Alter sorgfältig dargethan wird) Zeugniß ablegen für ihre

Uebereinstimmung mit Philo, und die gemeinsame Schule, in welche sie gegangen. Zweitens wurden die eigenen Widersprüche Philo's benützt. Der Verfasser ging hiebei von der Ueberzeugung aus, daß nur der Genius schöpferisch wirke, aber daß dieser auch nothwendig sich selbst treu, d. h. konsequent sey. Wo sich dagegen in den Schriften eines Philosophen Widersprüche finden, da glaubt er mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß ein solcher Philosoph sein Gebäude nicht aus den Schachten seines eigenen Geistes, sondern aus Bausteinen seines Jahrhunderts aufgeführt habe.

Deßwegen wurden die schwachen Seiten Philo's überall schonungslos hervorgehoben. Fast fürchtet deßhalb der Verfasser von gewissen Lesern den Vorwurf, daß er die horazische Regel „nihil admirari“ bis zum Uebermaße angewandt habe. Allein wenn er auch Philo streng behandelt hat, so geschah dieß nicht aus Tadelsucht, sondern um der Wahrheit und der Schärfe des Beweises, der über das Verhältniß der Theosophie Philo's zu seiner Zeit geführt werden mußte, zu genügen.

Im dritten Theile endlich wird die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina dargethan. Dieß geschieht theils dadurch, daß die Sekte der Essäer und ihr Verhältniß zu den ägyptischen Therapeuten das gehörige Licht empfängt, theils durch Belege aus Josephus, dem neuen Testamente, den ältesten Vätern, der Ketzergeschichte des Epiphanius, und zulezt durch einige höchst wichtige talmudische Zeugnisse.

Durch das ganze Werk sind die nöthigen Beweisstellen, zuweilen in deutscher Uebersetzung, meist in der Ursprache angeführt. Zu Grunde wurde gelegt für Philo die Ausgaben von Mangey und Pfeifer, für die übrigen Quellenschriftsteller die besten vorhandenen Editionen. Die von dem Armenier Augher in der Sprache seines Landes aufgefundenen, und in das Lateinische übersetzten Stücke Philo's sind nicht benützt worden, theils weil die griechischen Orginale vollkommen genügen, theils weil eine durch zwei Sprachen gewanderte Uebersetzung nicht hinreichend sicher schien.

Noch ein Punkt muß berührt werden. Es möchten vielleicht ge Leser den Vorwurf erheben, daß die Belege bisweilen u gehäuft seyen, und daß Fälle vorkommen, wo dieselbe lle an zwei verschiedenen Orten wiederholt wird. Der fasser wollte die Energie der Beweisführung, selbst auf len der Eleganz, erhöhen. Er gedachte des Einwurfes, öfter gegen ähnliche Werke erhoben worden ist, näm: „daß einzelne aus dem Zusammenhange der Schriften, sie stehen, herausgenommene Aussprüche nichts für die nste Ansicht eines alten Autors beweisen;" er erwog fer, daß in wichtigen Artikeln die Verweisung des Lesers einen Punkt des früher durchschrittenen Feldes immer ngenehm unterbricht, und folglich der Kraft des Eindruckes det. Um den ersteren Vorwurf abzuschneiden, drängte an passend scheinenden Orten mehrere gleichartige, den schiedensten Traktaten seines Quellenschriftstellers entnomne Aussprüche zusammen — denn ein Satz, den ein Au an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Veranlassun, und also auch in verschiedenen Stimmungen gleichmäßig derholt, muß wohl seine eigenste Ansicht seyn. — Damit zweite Nachtheil überwunden werde, und in den Gemürn der Leser dasselbe Gefühl der Gewißheit entstünde, ches das seinige belebt, erlaubte er sich, obwohl selten, eine dieselbe Stelle, wenn sie für zwei abgesonderte Kapitel onders beweisend war, obwohl in Kürze zu wiederholen.

Gewiß werden die Schriften Philo's ein desto höheres teresse bei den Theologen erregen, je näher man mit ih vertraut wird. Dieß war bisher nur in einem gerin Grad der Fall, ein Hauptgrund, warum der Verfasser er Schrift keine früheren Bearbeiter desselben Gegenstan benutzen konnte. Stahl's und Anderer in theologischen schriften zerstreute Versuche sind in der That unbrauchbar. oßmanns Schrift — quaestiones philoneae — kam dem rfasser erst zu Gesicht, als sein Manuscript schon vollen war. Dieselbe konnte auch deßhalb von ihm nicht be-

nuzt werden, weil sie aus einem anderen Gesichtspunkte gearbeitet ist.

Möge vorliegende Schrift sammt ihren künftigen Schwestern von den Gelehrten meines Vaterlandes mit gütiger Nachsicht aufgenommen werden. Ich kann mir nicht verhehlen, daß mein Vorhaben von Seiten Derer, welche das Heil des Christenthums in einem mystischen unantastbaren Dunkel finden, keinen Beifall erwarten darf. Gegen diese, wegen ihres praktischen Sinnes gewiß achtbare, Partei mag die obige Schilderung des jetzigen Zustandes der Theologie als Rechtfertigung dienen. Dieselbe ist absichtlich eingewoben worden, um zu beweisen, daß der Entschluß, das Urchristenthum nach einem umfassenden Plane auf den Boden der Geschichte zurückzuführen — mag das Resultat seyn, welches es will — in der nothwendigen Entwicklung der protestantischen Theologie begründet ist, und daß er am allerwenigsten etwas schaden kann. Allein jenes Resultat wird befriedigend seyn. Jezt, nachdem ich mehrjährigen ausschließenden Fleiß diesem Gegenstande gewidmet, und das Totalergebniß einer Masse von gesammelten Urkunden übersehe, dürfte man es mir wohl nicht für Anmaßung auslegen, wenn ich versichere, daß auch die rein historische Persönlichkeit Jesu Christi, obwohl entkleidet der künstlichen Stützen, welche Modephilosophie oder uralte Tradition unterlegt, in einem ungetrübten und zugleich weit sichereren Lichte glänzen wird.

Einwürfe, welche entweder die Wahrheit und Ebenbürtigkeit der aufgeführten Zeugen widerlegen, oder in der Bündigkeit und Logik der Schlüsse eine Blöße zeigen, sind willkommen, weil durch sie die Lauterkeit der Geschichte nur gewinnen kann. Alle Gegenbeweise aber, die aus individuellem Dafürhalten und Gefühle, und aus dem in der Theologie leider nur zu gangbaren Grundsatze: „es wäre ja schrecklich, wenn es so wäre“ geführt sind, haben für mich keinen Sinn.

Erstes Capitel.

Ueber Philo's Leben.

Ueber Philo's Leben läßt sich wenig mehr sagen, als was sich, theils in seinen eigenen Schriften, theils bei Josephus findet, denn die Nachrichten der Kirchenväter über ihn, verdienen nicht überall Glauben.

Hieronymus im catal. Script. ecclesiast. nennt ihn **Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.** Nach dieser Angabe ist er in Alexandrien geboren; daß er dort lebte, geht aus seiner eigenen Aeußerung in der Schrift **de legatione ad Cajum edit. Mangey Tom. II. 567.** unten hervor, wo er Alexandrien seine Vaterstadt nennt: *ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια.* Er war ferner von priesterlichem Geschlechte. So Hieronymus in der kaum angeführten Stelle. Deßgleichen **Eusebius hist. eccles. Liber II. c. IV.** Seine Familie war eine der angesehensten des Landes. **Josephus Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1. Haver. I. 899.** gegen unten sagt von ihm: *Φίλων ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος, Ἀλεξάνδρου τε τοῦ Ἀλαβάρχου ἀδελφὸς ὢν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος.* Diesen Alexander nennt **Josephus Ant. XX. cap. V. §. 2. Hav. I. p. 965.** einen der ersten seines Landes an Reichthum und Ansehen: *ἦλθε δὲ Φάδῳ Τιβέριος Ἀλέξανδρος διάδοχος, Ἀλεξάνδρου παῖς τοῦ καὶ ἀλαβαρχήσαντος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσαντος τῶν ἐκεῖ καθ' αὐτόν.* Der Mann war so angesehen, daß seine Nachkommen Statthalter wurden, und sich mit dem königlichen Geschlechte Judäas verschwägern konnten. **cfr. Ant. XIX. cap. V. §. 1.** Das Ala-

barchat war ein alexandrinisches Amt, das sonst nicht bekannt ist. — Man hat vermuthet, daß dieser Alexander derselbe sey, der actorum IV. 6. mit dem Beisatze γένους ἀρχιερατικοῦ genannt wird. cfr. Pearson in acta apost. Wäre diese Vermuthung wahr, was ich weder bejahen noch verneinen möchte, so hätten wir einen neuen Beweis dafür, daß Philo aus einer priesterlichen Familie stammte.

Auf jeden Fall aber ist er von ausgezeichneter Geburt. Mehr Glanz als diese, gaben ihm seine Gelehrsamkeit und sein Geist. Hierauf weist Josephus in der angeführten Stelle Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1: ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος καὶ φιλοσοφίας ὀυκ ἄπειρος, weist Philo selbst in der Schrift de legatione Mang. II. pag. 572. gegen unten hin, wo er von sich sagt: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον, καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν; hiefür bürgt endlich eine kleine Erzählung aus Antonius abgedruckt unter den Fragmenten Philo's Mang. II. pag. 673. Mitte: ἡ Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθεῖσα ἐν συνόδῳ πλειόνων γυναικῶν, διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων οὐ φορεῖ κόσμον χρυσοῦν, ἔφη, αὐτάρκης κόσμος ἐστὶ γυναικὶ ἡ ἀνδρὸς ἀρετή. Sein Ansehen unter den Kirchenvätern, namentlich den hellenischen, ist sehr groß. Hiefür sprechen die Citate aus ihm bei Clemens, Origenes, welche beide ihm in den Allegorien folgten, bei Eusebius und vielen andern, so wie das alte von Hieronymus de viris illustribus, Isidorus Pelus. Liber III. epist. 81, Photius Cod. CV. und Suidas aufbewahrte Sprüchwort: ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.

Sein Leben war indeß nicht bloß der stillen Beschäftigung mit der Philosophie geweiht, er besorgte auch öffentliche Geschäfte für sein Volk, wiewohl wider seine Neigung. Man sehe die schöne Stelle im Anfange des II. Buchs de legibus specialibus. Mang. II. 299: ἦν ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφίᾳ σχολάζων καὶ θεωρίᾳ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν

αὐτῷ, τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, ἀεὶ θείοις λόγοις συνκινούμενος καὶ δόγμασιν, ὧν ἀπλήστως καὶ ἀκορέστως ἔχων ἐνευφραινόμην, οὐδὲν ταπεινὸν φρονῶν ἢ χαμαίζηλον· οὐδὲ περὶ δόξαν ἢ πλοῦτον, ἢ τὰς σώματος εὐπαθείας ἰλυσπώμενος, ἀλλ' ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν, καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. Τότε δὴ οὖν τότε διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος, καὶ τείνων ὥςπερ ἀπὸ σκοπιῆς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, κατεθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ἁπάντων, καὶ εὐδαιμονίζων ἐμαυτὸν, ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κακὰς κῆρας. Ἐφήδρευε δὲ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναίως ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν, ἤ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων, ἐν ᾧ φορούμενος οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι. Στένων δὲ ὅμως ἀντέχω, τὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνιδρυμένον τῇ ψυχῇ παιδείας ἵμερον ἔχων, ὃς ἔλεόν μου καὶ οἶκτον ἀεὶ λαμβάνων, ἀνεγείρει καὶ ἀνακουφίζει. Διὰ τοῦτον ἔστιν ὅτε τὴν κεφαλὴν ἐπαίρω, καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ἀμυδροῖς μέν, — τὸ ὀξυδερκὲς γὰρ αὐτῶν ἡ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἀχλὺς ἐπεσκίασεν, — ἀλλ' ἀναγκαίως γοῦν περιβλέπομαι τὰ ἐν κύκλῳ, καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος. Εἰ δέ μοι καὶ ἐξ ἀπροςδοκήτου βραχεῖα γένοιτο εὐδία καὶ γαλήνη θορύβων τῶν ἐκ πολιτείας, ὑπόπτερος ἐπικυματίζω, μονονοὺκ ἀεροπορῶν, αὔραις ταῖς ἐπιστήμης καταπνεόμενος, ἤ με πολλάκις ἀναπείθει δραπετεύειν, συνημερεύοντα αὐτῇ, καθάπερ ἀπὸ δεσποτῶν ἀμειλίκτων, οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πραγμάτων ἀλλαχόθεν ἄλλων, χειμάῤῥου τρόπον, ἐπιχεομένων. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προςῆκον εὐχαριστεῖν ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος. Er spricht hier von seligen Zeiten der Jugend, wo er ganz den geliebten Wissenschaften und der

Beschauung leben konnte; aber die traurigen Umstände seines gedrückten und mißhandelten Volks zwangen ihn, als Geschäftsmann zu wirken. Namentlich wurde er in Angelegenheiten seiner Nation unter dem Cäsar Cajus Caligula als Gesandter nach Rom geschickt. Die Veranlassung war folgende. Zwischen der hellenischen Bevölkerung Alexandriens und der zahlreichen jüdischen fand ein alter Groll statt, eben so sehr, wie es scheint, durch den Reichthum, vielleicht auch den Wucher der letztern, als durch gegenseitigen Religionshaß genährt. Dieser Haß kam zum furchtbaren Ausbruche im ersten Jahre des Cajus unter dem Präfecten Flaccus, der die Juden der Mißhandlung preisgab, und glomm unter der Asche fort, auch noch als letzterer in Ungnade gefallen war. Cajus verlangte später göttliche Verehrung, welche die hellenischen Alexandriner willig leisteten, die Juden aber um ihrer Religion willen verweigern mußten. Nun fiel der Pöbel unter dem Scheine, des Kaisers Sache zu verfechten, über die wehrlosen, vom Stadthalter preisgegebenen Juden her, und peinigte sie auf's unerträglichste. So mußten sie sich entschließen, an den Urheber ihrer Leiden, an den Kaiser selbst, eine Gesandtschaft zu schicken, die Schutz und bessere Bedingungen erflehen sollte. Philo trat an die Spitze derselben, nach **Josephus Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1.** von zwei (τρεῖς ἐξ ἑκατέρας τῆς στάσεως, nämlich von Seiten der Juden und ihrer Ankläger, ἀιρεθέντες), nach Philo's eigener glaubwürdigerer Angabe von vier Collegen begleitet. (Siehe am Ende des Buchs **de legat.** ἐν ἡμῖν δὲ πέντε πρεσβευταῖς). Sie richteten aber nichts aus, und schwebten sogar längere Zeit in großer Gefahr.

Die Zeit dieser Gesandtschaft läßt sich aus Philo's Schrift **de legat.** und aus Josephus genau bestimmen, wiewohl sonst kein anderer Geschichtsschreiber, weder Dio Cassius, noch Sueton, von derselben oder den Plänen des Caligula gegen die Juden redet. Der germanische Scheinkrieg, der nach Dio

Cassius in's Jahr der Stadt 793, also in's Jahr 39 nach Christus fällt, war schon vorüber, als die Gesandten ankamen; denn Philo beruft sich **Mang. II. 598.** Mitte, um die die Treue der Juden zu beweisen in einer Rede an den Kaiser darauf, daß sie geopfert hätten, *κατὰ τὴν ἐλπίδα τῆς γερμανικῆς νίκης*. Dieß konnte nicht früher als höchstens im Frühling des Jahres 39 geschehen, in dessen Sommer der Feldzug fällt. Nun sagt Philo ferner, er sey mit den andern Gesandten im Winter nach Rom gekommen **cfr. p. 573.** unten: *χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν*. Dieß geschah demnach, da der germanische Feldzug schon als vergangen gedacht werden muß, entweder am Schlusse des Jahres 39 oder im Anfange von 40. Die Gesandten erlebten noch in Rom, den Befehl des Kaisers an Petronius, Statthalter in Syrien, der diesem die kolossale Bildsäule des Cajus im Tempel zu Jerusalem aufzustellen gebot, was nach **pag. 583.**, (wo ein Brief des Petronius an Caligula angeführt wird, in dem er um Aufschub bittet, weil sonst die Juden nicht mehr im Felde arbeiten würden, das *ἐν ἀκμῇ* sey: *ἐν ἀκμῇ γὰρ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν εἶναι*), nicht lange vor der Aerndte geschehen seyn muß. Folglich verblieben die Gesandten mindestens bis zum Frühjahre 40 in Rom.

Mit dieser Rechnung stimmt Josephus vollkommen überein, denn obwohl er den Petronius schreiben läßt, es sey eben Zeit der Aussaat und n i c h t der Aerndte, wie Philo, der auf jeden Fall als Augenzeuge größeren Glauben verdient, so erzählt er doch, Cajus habe den Petronius wegen angeblicher Widersetzlichkeit gegen die kaiserlichen Befehle zum Tode verurtheilt, der Mordbefehl sey aber durch den schnellen Tod des Kaisers vereitelt worden. **cfr. Ant. XVIII. cap. VIII.** Da nun Cajus im Januar 44 ermordet wurde, und da er im übrigen die Rache an Petronius gleich auf die vermeinte Beleidigung folgen lassen wollte (**cfr. Ant. XVIII. cap. VIII.**

§. 8.), so muß jener Befehl, die Aufstellung der kolossalen Bildsäule betreffend, den Philo in Rom erlebte, sammt den hieher gehörigen Verhandlungen nothwendig in's Jahr 40 gefallen seyn.

Da Philo auch über Palästina, namentlich über die Secte der Essäer Nachrichten mittheilt, so ist es nicht unwichtig zu wissen, daß er das Land seiner Väter selbst besucht hat; dieß geht theils daraus hervor, das er in der Schrift quod omnis probus liber Mang. II. 457. oben offenbar als Augenzeuge die Zahl der Essäer mit dem Beisatze: κατ' ἐμὴν δόξαν auf 4000 bestimmt, theils spricht er in dem Fragmente aus seiner Schrift de providentia, das uns Eusebius praep. Liber VIII. cap. XIII. aufbewahrt hat, cfr. Mang. II. 646. obere Mitte, von einer solchen Reise: Τῆς Συρίας ἐπὶ θαλάττῃ πόλις ἐστιν, Ἀσκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐν ταύτῃ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην, εὐξόμενός τε καὶ θύσων, ἐθεασάμην u. s. w.

Dieß ist Alles, was wir mit Sicherheit über sein Leben wissen. Sonst geben uns verschiedene Kirchenväter verschiedene Nachrichten über ihn, die aber alle keinen Glauben verdienen. So erzählt Eusebius hist. eccles. II. 17., er sey unter Claudius zum ersten Male nach Rom gekommen, habe daselbst seine Schrift de legatione ad Cajum mit vielem Beifalle im Senate vorgelesen (cfr. cap. XVIII. am Ende) und außerdem Bekanntschaft mit dem Apostel Petrus gemacht. Diese Angaben werden wiederholt von Hieronymus, der im Catal. script. eccles. noch beisetzt, er habe in einer seiner Schriften (ohne Zweifel in der de vita contemplativa unter dem Namen der Therapeuten), die Anhänger des Marcus, die frühesten Christen Alexandriens gefeiert. Noch weiter geht Photius Cod. CV.; Philo sey Christ gewesen, aber aus gewissen geheimen Gründen wieder abgefallen. Diese Nachrichten sind falsch: die erste, weil ein Werk, wie das de lega-

ione, das voll von Römerhaß und Schmähungen gegen den ƒaiser Caligula ist, und keine Spur einer Dedicationsschrift n sich trägt, unmöglich, vor einem römischen Senate, und och dazu von einem Juden vorgelesen werden konnte. Die weite, weil nach den bewährtesten Ansichten Petrus unter laudius nicht nach Rom kam; die dritte, weil die Therapeu-:n keine Christen, sondern Juden waren, wie wir seiner Zeit :igen werden; die vierte, weil in Philo's Schriften sich keine Spur eigenthümlichen christlichen Glaubens findet. Andererseits ist es leicht, die Quelle dieser Angaben nachzuweisen, e sind entstanden, weil die späteren Väter sich nur auf diese Weise die Aehnlichkeit zwischen gewissen Sätzen Philo's und :s Evangeliums erklären konnten.

Die wichtige Frage über das Alter Philo's können wir 'st später beantworten, wenn wir zuerst das Nöthige über ine Schriften werden bemerkt haben.

Zweites Capitel.

Ueber seine Schriften.

Dieses Capitel ist dazu bestimmt, nicht bloß seine Schrifn einzeln aufzuzählen, sondern zugleich ihre Reihenfolge zu :stimmen; man wird den Nutzen und die Nothwendigkeit dies Verfahrens später einsehen. Es sind vier Klassen der hilonischen Werke zu unterscheiden.

1) Die philosophischen oder die philosophisch-historischen. iehér gehören die drei Tractate, **de mundi incorruptibilitte, quod omnis probus liber**, und **de vita contemplativa**; :r letztere bezieht sich auf den zweiten und setzt ihn schon s geschrieben voraus, man sehe gleich den Anfang desseln **Mang. II. 471**: Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς — αὐτίκα καὶ :ρὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων — τὰ προσήκοντα λέξω. ie Nachrichten über die Essäer, auf die er hier verweist, nden sich eben in der Schrift **quod omnis probus liber**.

Die Schrift de mundo, welche in die Ausgaben des Philo aufgenommen ist, würde auch in diese Klasse gehören, wenn sie Philo zum Verfasser hätte, allein sie ist, wie der Augenschein zeigt, ein späteres, aus verschiedenen seiner Schriften zusammengeflicktes Machwerk. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so scheinen die obengenannten drei unter seine frühesten Arbeiten zu gehören, wenigstens läßt sich dieß mit großer Wahrscheinlichkeit von den beiden Schriften quod omnis probus liber, und de vita contemplativa behaupten, in denen der jugendliche Ton und die Vorliebe für Dichter, die aus der großen Menge poetischer Citate hervorgeht, auf einen jungen Verfasser hindeuten.

Die zweite Klasse bezeichne ich mit dem Namen historisirenden Abhandlungen, und verstehe darunter solche Schriften, die einen Gegenstand aus der mosaischen Geschichte so behandeln, daß der Wortsinn neben dem höhern oder allegorischen hergeht. Diese Klasse bildet ein geschlossenes, eng zusammenhängendes Ganzes.

Den Anfang derselben macht die Schrift de mundi opificio, welche von der Weltschöpfung, zum Theile nach der wörtlichen, zum Theile nach der allegorischen Erklärung von Genesis I. und II. handelt. Auf sie folgt das Buch de vita Abrahami, das an drei verschiedenen Orten auf erstere Schrift verweist und sie also voraussetzt. cfr. Pf. V. 230. unten, Mang. II. 1. im Anfange des Buchs: *Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται Γένεσις, ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἣν ἐν ἀρχῇ περιέχει, λαβοῦσα τὴν πρόσρησιν· καίτοι μυρίων ἄλλων ἐμφερομένων πραγμάτων, ὅσα κατ' εἰρήνην ἢ πόλεμον, ἢ φορὰς καὶ ἀφορίας, ἢ λιμὸν καὶ εὐθηνίαν, ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος· ἢ τὸ ἐναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζώων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν εὐκρασίαν, καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν μὲν ἀρετῇ, τῶν δὲ κακίᾳ συμβιωσάντων.*

Ἀλλ' ἐπειδὴ τούτων τὰ μὲν ἐστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Das zweite Mal Pf. V. 226. Mitte. Mang. II. 3. Mitte: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις, ὅσοι τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς ἠσπάσαντο, καὶ μάλιστα παρὰ Μωσεῖ τῷ πανσόφῳ· ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμόν φησιν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· δι' ἃς δὲ αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Die Stelle, auf die er sich bezieht, ist ohne Zweifel de mundi opificio. Pf. I. 26. Mitte — 32 Mitte. Das dritte Mal Pf. V. 342. gegen oben, Mang. II. 37. untere Mitte: τὸν θάνατον νομίζειν δεῖ, μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. Die Stelle, auf die er sich bezieht, steht de mundi opificio Pf. I. 92., wo der göttliche Ursprung der Seele gelehrt wird. Mangey, der der alten fehlerhaften Eintheilung gemäß auf das Buch de mundi opificio, die allegorischen und nicht die historisirenden, zu denen es schon dem Gegenstande nach gehört, folgen läßt, will sich dadurch aus der Verlegenheit helfen, daß er in einer Note zur ersteren Stelle den Ausdruck κοσμοποιΐα für einen Gesammtnamen der allegorischen Schriften unseres Verfassers erklärt, eine Annahme, die eben so sehr wider das Ansehen der Handschriften streitet, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben, als der gesunden Vernunft entgegen ist, da Philo der Gesammtmasse der allegorischen Schriften, vermöge ihres Inhalts, unmöglich diesen Namen geben konnte. Man braucht die fraglichen Schriften nur obenhin zu lesen, um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen. Ebenso unrichtig ist es, wenn er in derselben Note behauptet, Philo

verweise in dem zweiten oben angeführten Citate auf eine Stelle des Buches de Plantatione, denn der wichtigste Ausspruch über die tiefere Bedeutung der Vierzahl findet sich nicht dort, sondern an dem genannten Orte der Schrift de mundi opificio. Wir werden außerdem weiter unten noch einen andern triftigen Grund dafür angeben, daß Philo in jenen drei Citaten nur letztere Schrift und keine der allegorischen gemeint haben konnte. — Nun folgt der Reihe nach die Schrift de Josepho; denn obgleich nicht unmittelbar nach der vorhergehenden von Philo geschrieben, ist sie doch die nächste von seinen übriggebliebenen Arbeiten. Er hatte nämlich den Plan, das Leben der drei Patriarchen zu beschreiben, cfr. de Abrahamo Pf. V. 252. Mitte. Mang. II. 8. gegen unten: *ὡς μὲν οὖν διενήνοχεν ἕκαστος, ἐφ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος ἐπειγόμενος, αὖθις ἀκριβέστερον ἐροῦμεν.* Das Wort *ἕκαστος* bezieht sich auf die drei Patriarchen, das Nähere über sie findet sich aber keineswegs in dem Buche de Abrahamo; er wollte es also in besonderen Abhandlungen beschreiben. Ebenso Pf. V. 236. unten, Mang. II. 10. obere Mitte: *Ταῦτα μὲν οὖν κοινῇ περὶ τῶν τριῶν ἀναγκαίως προειρήσθω· λεκτέον δὲ ἑξῆς ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας.* Daß er nun dieses Versprechen erfüllt habe, geht hervor aus dem Anfange der Schrift de Josepho cfr. Mang. II. 41: *τρεῖς μὲν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις· τρεῖς δὲ καὶ σοφῶν οἱ πρεσβύτατοι κατὰ Μωυσῆν ἐπώνυμοι τούτων, ὧν τοὺς βίους ἀναγεγραφὼς τόν τε ἐκ διδασκαλίας, καὶ τὸν αὐτομαθῆ, καὶ τὸν ἀσκητικὸν· τέταρτον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν.* Unter *ὁ ἐκ διδασκαλίας* versteht er den Abraham, unter *αὐτομαθής* den Isak, unter *ἀσκητικὸς* den Jakob, wie aus vielen Stellen der Schrift de Abrahamo und andern hervorgeht, unter *πολιτικὸς* den Joseph, wie er gleich in den folgenden Worten selbst sagt. Jene beiden

tate **de Isaaco** und **de Jacobo** sind also verloren gegan-
und zwar schon sehr frühe, wie es scheint, da sie von
m Kirchenvater angeführt werden.

Nun folgen nicht die drei Bücher **de vita Mosis**, welche
ngey sofort gibt, sondern die Schrift **de Decalogo**. Diese
nung wird sowohl durch den eigenthümlichen Zweck unse-
Verfassers, als durch seine ausdrücklichen Worte gerecht-
gt. Er betrachtet nämlich Moses nicht sowohl als Ge-
htsschreiber, sondern als Gesetzgeber; und so sind ihm
f die Lebensbeschreibungen in der Genesis sinnlich anschau-
Gesetze, welche den positiven vorangestellt sind, um an
n als einem lebendigen Beispiele die Ausführbarkeit und
endbarkeit der letzteren zu erweisen. Man lese im Anfange
Schrift **de Abrahamo Pf. V. 232. Mang. II. 1.** unten:
ὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προ-
ς συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ
νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶ-
, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡςὰν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησά-
, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡςὰν ἀρχετύπους προτέρους
ευνήσομεν. Οὗτοι δέ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ
ῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστη-
ῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαι-
αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προ-
ασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ
χοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οὓς
χάριν ἐσέμνυνεν· ἑνὸς μὲν, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι, ὅτι
εθειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπᾴδει· δευτέ-
δὲ, ὅτι οὐ πολὺς πόνος τοῖς θέλουσι κατὰ τοὺς κει-
ς νόμους ζῆν, ὁπότε καὶ ἀγράφῳ τῇ νομοθεσίᾳ, πρὶν
ν ἀρχὴν ἀναγραφῆναι τῶν ἐν μέρει, ῥᾳδίως καὶ εὐπε-
ἐχρήσαντο οἱ πρῶτοι. Ὡς δεόντως ἄν τινα φάναι,
τιθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶνα
παλαιῶν, ἀρχαιολογοῦντας ἔργα καὶ λόγους

σαντο. Die Männer, welche den Rang ungeschriebener Gesetze behaupten sollen, theilt er in zwei Triaden ein, deren erste den Enos (cfr. **Genesis V. 6.**), Henoch und Noah, deren zweite den Abraham, Isak und Jakob umfaßt, welchen letztern noch Joseph beigefügt ist. Wenn er nun die Schrift **de Decalogo** mit den Worten beginnt: *τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους ἁι ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω*, so dürfen wir keinen Augenblick mehr zweifeln, daß die Schrift **de Decalogo** unmittelbar auf das Buch **de vita Josephi** folgt. Dieser Tractat ist noch deßhalb für unsern Zweck wichtig, weil Philo gegen das Ende desselben **Mang. II. 205.** Mitte — **208.** unten, seine Ansicht von den mosaischen Gesetzen auf eine Weise darlegt, daß man daraus die Reihenfolge der übrigen Tractate bestimmen kann. Wir werden später Gelegenheit haben, hierauf zu verweisen.

Nun kommt die kleine Schrift **de circumcisione** cfr. **Mang. II. 210.** gleich im Anfange des Tractats: *Τὰ μὲν γένη τῶν ἐν εἴδει νόμων, ὁι προςαγορευόμενοι δέκα λόγοι διὰ τῆς προτέρας ἠκρίβωνται συντάξεως.*

Zunächst folgen die zwei Bücher **de Monarchia**. Man vergleiche hierüber das Ende der Schrift **de circumcisione**: *τρεπτέον δὲ ἐπὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη νόμους, καὶ πρῶτον ἀφ᾽ ὧν ἄρχεσθαι καλὸν, τοὺς περὶ μοναρχίας ὁρισθέντας*, so wie seine Aeußerung in der kaum vorher genannten Stelle der Schrift **de Decalogo Mang. II. 205.** untere Mitte: *Χρὴ δὲ μηδ᾽ ἐκεῖνο ἀγνοεῖν, ὅτι ὁι δέκα λόγοι κεφάλαια νόμων εἰσὶ τῶν ἐν εἴδει παρ᾽ ὅλην τὴν νομοθεσίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγραφέντων· ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας.* Er betrachtet nämlich die zehn Gebote als allgemeine Begriffe, oder *ἰδέαι*, welche eine Menge besonderer Vorschriften

unter sich befassen. So sey denn unter das erste Gebot der ganze Umfang der Gesetze und Lehren, die sich auf die Einheit Gottes beziehen, zu subsummiren. Wenn er nun in den folgenden Tractaten, wie er selbst sagt, die speciellen Gebote darthun will, so ist zum Voraus zu erwarten, daß er mit dem Abschnitte **de monarchia** den Anfang machte. Das erste Buch **de monarchia** handelt von der Einheit Gottes, das zweite von dem Gottesdienste und den Opfern. **cfr.** das Ende des ersten Buchs: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια περὶ τῆς τοῦ ἑνὸς θεοῦ καὶ ὄντως ὄντος ἐννοίας ὑπειπών, ὃν χρὴ τρόπον ἀπονέμειν αὐτῷ τὰς τιμὰς ἑξῆς ὑπογράφει.* Im zweiten Buche spricht er wirklich, diesem Plane gemäß, von dem Tempel und den Priestern. Letzteres führte ihn darauf, Genaueres über den Stand und das Einkommen der Priester und Leviten zu sagen, was in der Schrift **de praemiis sacerdotum** geschieht. Diese Schrift ist deßhalb wegen ihres Inhalts unmittelbar hinter die Bücher **de monarchia** zu reihen. Sofort kommt die Schrift **de victimis**; wie aus dem Ende des Tractats **de praemiis sacerdotum** hervorgeht. **cfr. Mang. II. 237:** *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια νομοθετήσας περὶ τῶν ἱερέων, ἑξῆς ἀναδιδάσκει περὶ ζώων, ἃ πρὸς θυσίας ἐστὶν ἐπιτήδεια.* Die Schrift **de victimis** verweist ihrerseits wieder auf die folgende **de sacrificantibus**, vergl. das Ende derselben: *εἰρηκότες οὖν, ὡς οἷόν τε ἦν τὰ περὶ θυσιῶν ἑξῆς καὶ περὶ τῶν θυόντων λέξομεν*, was eben im Tractate **de sacrificantibus** geschieht.

Nun läßt Mangey die kleine Schrift **de mercede meretricis non accipienda** folgen. Der Gegenstand ist dieser Ordnung günstig, da Philo in den vorhergehenden Tractaten neben den Priestern und Opfern auch von denen handelt, die in der Gemeinde nicht wohnen dürfen, allein es findet sich weder in den vorhergehenden Schriften, noch in dieser selbst eine Stelle, welche bestimmt für diese Ordnung spräche.

Gewiß aber ist dieß, daß nun das erste Buch **de specialibus** der Reihe nach kommt. Man vergleiche den Anfang desselben **Mang. II. 270**: ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δύο κεφάλαια ἠκρίβωται τῶν δέκα, τό τε περὶ τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς αὐτοκρατεῖς ἑτέρους, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲν θεοπλαστεῖν χειρόκμητον. Εἴρηται δὲ καὶ τὰ ἑκατέρῳ τῶν κατὰ μέρος διατεταγμένων ἁρμόττοντα νόμιμα. Νυνὶ δὲ περὶ τῶν τριῶν τῶν κατὰ τὸ στοιχεῖον (nach dem Vorschlage Mangey's τὸν στίχον) ἑξῆς διαλεξόμεθα, πάλιν ἐφαρμόττοντες τὰ προςήκοντα τῶν ἐν εἴδει. In den zwei Büchern **de monarchia** hat er wirklich von den zwei ersten Geboten gesprochen, der Beisatz εἴρηται δὲ καὶ τὰ ἑκατέρῳ τῶν κατὰ μέρος διατεταγμένων ἁρμόττοντα νόμιμα beweist, daß er noch andere Gegenstände, ohne Zweifel die Gesetze über die Priester und die Opferthiere vorher abgehandelt hatte, daß also unsere Anordnung jener Schriften die richtige ist. Das erste Buch **de specialibus** betrifft das Gebot über den Eidschwur, welches er als das dritte setzt. Sowohl dem Gegenstande als seinen ausdrücklichen Worten zufolge, kommt nun die Schrift **de septenario**, welche von dem vierten Gebote oder dem Sabbat handelt. cfr. das Ende des ersten Buchs **de septenario Mang. II. 277.** gegen oben: ὅρκων μὲν δὴ πέρι καὶ εὐχῶν ἅλις (wußte er nichts mehr über das dritte Gebot zu sagen, so mußte er nothwendig zum vierten übergehen, da er sie ja der Reihe nach behandeln wollte), und den Anfang **de septenario ibidem** ἑξῆς δ' ἐστι κεφάλαιον τὸ περὶ τῆς ἱερᾶς ἑβδομάδος. Unter diesem Titel behandelt er übrigens nicht nur die Gesetze über den eigentlichen Sabbat, sondern auch die Vorschriften über die Jubeljahre und die zehn Hauptfeste. Nun folgt die kleine von Angelo Maio im Jahre 1818 zu Mailand aufgefundene Schrift **de Festo Cophini**, die vermöge ihres Gegenstandes als ein Anhang zu dem vorhergehenden Tractate **de septenario** zu betrachten

ist. Die zunächst folgende Schrift de patribus colendis, welche das fünfte Gebot behandelt, wurde ebenfalls von Mai gefunden. Daß sie diese Stelle einnehme, geht theils aus dem Gegenstande hervor, da nach dem vierten Gebote das fünfte nothwendig folgen muß, theils sprechen die ausdrücklichen Worte Philo's im Anfange dieses Tractats dafür: τέτταρα εἴδη πρότερον ὑπειπὼν, ἃ καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει πρῶτα ἦν ὡς ἀληθῶς, τό τε περὶ μοναρχίας, ᾗ μοναρχεῖται ὁ κόσμος, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα δημιουργεῖν θεοῦ, καὶ τὸ περὶ τοῦ μὴ ψευδορκεῖν ἢ συνόλως μάτην ὀμνύναι, καὶ τὸ περὶ ἱερᾶς ἑβδόμης, ἅπερ σύμπαντα τείνει πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα· μέτειμι ἐπὶ τὸ πέμπτον τὸ περὶ γονέων τιμῆς.

Sofort muß die schriftstellerische Thätigkeit unseres Verfassers auf eine geraume Zeit durch öffentliche Geschäfte unterbrochen worden seyn. Dieß geht sowohl aus den letzten Worten der Schrift de parentibus colendis hervor, wo er sagt: ταῦτα μὲν οὖν ἀποχρώντως λέλεκται. Τὰ δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ δέλτῳ μετὰ ταῦτα καιροῦ διδόντος ἐπισκεψόμεθα. Er würde nämlich die Worte καιροῦ διδόντος kaum beigefügt haben, wenn er nicht Hindernisse seiner literarischen Thätigkeit vor sich gesehen hätte. Deutlicher spricht hiefür der Anfang des nächstfolgenden zweiten Buchs de specialibus, welches das erste und zweite Gebot der zweiten Tafel oder das sechste und siebente des Dekalogs behandelt. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir auf das erste Cap., wo diese Stelle bereits gegeben ist. Ἦν ποτὲ χρόνος — οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος. Er würde nicht von glückseligen Zeiten früherer Muße, noch von lästigen Unterbrechungen durch Geschäfte reden, wenn er nicht kurz zuvor durch diesen Drang gelitten hätte. Dieses zweite Buch de specialibus schließt sich, vermöge des Gegenstandes, an die vorhergenannten an, da es von dem ersten und zweiten Gebote

der zweiten Tafel handelt. cfr. **Mang. II. 300.** gegen unten: ἐπεὶ δὲ περὶ δέκα λογίων ἅπερ αὐτὸς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἄνευ προφήτου καὶ ἑρμηνέως, πέντε μὲν εἴρηται τὰ χαραχθέντα ἐν τῇ προτέρᾳ δέλτῳ, καὶ ὅσα τῶν κατὰ μέρος συνέτεινεν εἰς ταῦτα· δεῖ δὲ ἐν τῷ παρόντι καὶ τὰ λοιπὰ τὰ κατὰ τὴν ἑτέραν δέλτον ὡς οἷόν τε ἄριστα συνυφῆναι. Allein ich habe gute Gründe zu der Annahme, daß in diese Zwischenzeit die drei Bücher **de vita Mosis**, welche Mangey gleich nach der Schrift **de Josepho** stellt, so wie ein verloren gegangener Tractat **de pietate** und die noch vorhandenen **de Caritate** und **de Poenitentia** zu setzen sind. Der bessern Ordnung wegen kann ich aber diese Gründe nicht gleich jetzt, sondern werde sie erst später angeben.

Auf das zweite Buch, **de specialibus**, folgt der Reihe nach das dritte, welches das achte und neunte Gebot behandelt, cfr. den Anfang desselben **Mang. II. 335:** τὰ μὲν ἐπὶ μοιχείᾳ καὶ ἀνδροφονίᾳ καὶ ὅσα ἑκάτερα τούτων ὑποστέλλει νόμιμα, μετὰ ἁπάσης ἀκριβείας, ὥς γε ἐμαυτὸν πείθω, λέλεκται πρότερον· τὸ δὲ ἑπόμενον τῇ τάξει συνεπισκεπτέον, ὅ τι τρίτον μὲν ἐστι τῶν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ στήλῃ, ταῖς δὲ ἐν ἀμφοτέραις ὄγδοον, περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν. Tiefer unten **Mang. II. 342.** behandelt er außer dem achten noch das neunte Gebot gegen die falschen Zeugnisse. Als Anhang ist das Buch **de Judice** zu betrachten. Dieß geht daraus hervor, daß am Ende dieses Buches auf die Darstellung des zehnten Gebots, welches in der Schrift **de concupiscentia** abgehandelt wird, verwiesen ist. cfr. **Mang. II. 348.** unten: *Πολλὰ μὲν οὖν* ἄλλα πρός τε ψευδομάρτυρας καὶ δικαστὰς ἔνεστι λέγειν· ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ μακρηγορεῖν, ἰτέον ἐπὶ τὸ τελευταῖον τῶν δέκα λογίων, ὃ κεφαλαιώδει τύπῳ, καθάπερ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον κεχρησμῴδηται. *Τοῦτο δ' ἐστὶν· οὐκ ἐπιθυμήσεις.* Erstlich faßt er hier den Artikel über die falschen Zeugnisse und den Richter in eins zusammen, für's zweite läßt er das

zehnte Gebot auf die Schrift de Judice folgen, deßhalb muß diese nothwendig zwischen der Darstellung des neunten und des zehnten Gebots, also zwischen dem dritten Buche de specialibus und dem Tractate de concupiscentia ihre Stelle einnehmen.

Die Schrift de concupiscentia verweist hinwiederum auf den Tractat de Justitia, siehe Mang. II. 358. am Ende: νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον. Folglich ist dieser gleich nach der Schrift de concupiscentia geschrieben. Als ein Anhang desselben ist das Buch de creatione principis zu betrachten. Dieß geht theils aus der Gleichheit des Gegenstandes, theils aus dem Anfange der zunächst folgenden Schrift de Fortitudine hervor: cfr. Mang. II. 375: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπὼν, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν; der Beisatz καὶ τῶν κατ' αὐτὴν beweist, daß er die Gerechtigkeit nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit einem andern verwandten Gegenstande, also ohne Zweifel mit dem ganz ähnlichen Tractate de creatione principis behandelt hatte. Denn dieser spricht von pag. 368. edit. Mang. II. bis Ende gar nicht mehr von der Wahl des Fürsten, sondern bloß von der Gerechtigkeit. Wäre indeß noch ein Zweifel über unsere Annahme vorhanden, so würde er dadurch völlig niedergeschlagen, daß Philo selbst die Schrift de creatione principis mit dem Titel δικαιοσύνη bezeichnet. Mang. II. 369, unten, und 370, oben, sagt er nämlich: ἁρμονίαν δέ τινα ἑξῆς τίθησιν ὁμοιότροπον παραγγελμάτων, φάσκων τὰ κτήνη μὴ ὀχεύειν ἑτεροζύγοις, τὸν ἀμπελῶνα μὴ κατασπείρειν δίφορον, ἱμάτια ἐκ δυοῖν ὑφασμένα, κίβδηλον ἔργον, μὴ ἀμπέχεσθαι. Λέλεκται δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐν τοῖς κατὰ μοιχῶν (nämlich im zweiten Buche de legibus specialibus) — λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἐν τοῖς περὶ δικαιοσύνης, nämlich eben in der Schrift de creatione principis.

Nach der Schrift de fortitudine, die, vermöge
geführten Textesworte: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κ
πρότερον εἰπών, auf die zwei Tractate de justitia u
tione principis folgt, reiht Mangey die zwei Schrif
tate und de poenitentia. Wir haben oben angedeu
dieser Anodnung nicht beipflichten können; die Gege
folgende. Philo schließt den Tractat de concupisce
Worten: „Genug von den zehn Geboten und den ein
dern Vorschriften, die sich auf ein jedes derselben be
muß aber wissen, daß ebenso, wie es einzelne
und specielle Gesetze gibt, die nur auf eines der
mit Ausschluß der andern Bezug haben, auch all
geln vorhanden sind, die nicht zu einem oder zw
sondern zu allen Geboten zusammengehören. D
gemeinnützlichen Tugenden; denn ein jedes der
für sich und alle zusammen reizen und treiben de
zur Klugheit, Gerechtigkeit, Gottesfucht und d
Chore der Tugenden an, auf daß den guten Gesi
sunde Reden, und diesen hinwiederum gute Hand
sprechen, und die Seele wie eine wohlgestimmt
Harmonie sey. Von der Fürstin der Tugenden n
Frömmigkeit und der Heiligkeit, und außerdem vo
heit und Mäßigung haben wir früher gesprochen;
wir noch von der mit letztern eng verwandten G
reden“: Περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶ
καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφρο
ται πρότερον, νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης
συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον. Da die G
deren Darstellung er hier verspricht, in einem ei
tate abgehandelt ist, so müssen wir dieß auch von
Klugheit und Heiligkeit annehmen. Hi
daß der Tractat oder die Tractate, i
ugenden beschrieben waren, verlore

brechung zeuget, während deren Philo, in freien
die ihm wohl nicht fehlten, recht gut eine ei-
andern nicht so genau zusammenhängende, ob-
nzen gehörige und weniger freie Zeit erfordernde
ehmen konnte. Es ist demnach sehr wahrschein-
s verlorne Werk de pietate vor dem zweiten
ecialibus geschrieben wurde; aber dieses Werk
zusammen mit den drei Büchern de vita Mosis
tate de caritate, worüber der Anfang der letz-
zu vergleichen ist, Mang. II. 383., der so lau-
ssen jetzt von einer Tugend reden, die sehr ge-
Frömmigkeit verwandt, ja als eine Zwillings-
lben zu betrachten ist, nämlich von der Men-
lche dem Urheber unserer Gesetze theuerer war,
em andern Menschen. Er wußte nämlich, daß
Weg zur Heiligkeit sey. Deßhalb hat er auch
eines Staats zur Einheit und Gemeinschaft an-
em er sein eigenes Leben als das schönste Vor-
nstellte. Was er nun aus Liebe für die Men-
lnen und für alle insgesammt, von seiner frü-

wahrte.“ Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴ
δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν, ἧς ἐρα
ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἕτερος, ὁ πατὴρ τῶν νόμων — ὁδὸ
οἷα λεωφόρον ἄγουσαν ἐφ' ὁσιότητα ταύτην ἠπίστατο —
ὑφ' αὐτὸν ἅπαντας ἤλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοιν
παράδειγμα καλὸν, ὥςπερ γραφὴν ἀρχέτυπον, στηλιτ
τὸν ἴδιον βίον. Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι
εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου καὶ πάντω
θρώπων πεπραγμένα αὐτῷ, δεδήλωται πρότερον ἐν τρισὶ
τάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως. Ἑνὸς
δυοῖν, ὧν ἐπὶ τελευτῇ κατώρθωσεν, ἀναγκαῖον ἐπιμνησθ
Δείγματα γάρ εἰσι τῆς συνεχοῦς καὶ ἀδιαστάτου καλο
θίας, ἣν ἀσύγχυτον ἐπεσφραγίσατο τῇ ψυχῇ, χαρα
θείῳ τυπωθείσῃ. Aus diesen Worten geht nun erstens
vor, daß er wirklich einen Tractat de pietate oder πε
σεβείας geschrieben haben muß, denn er konnte, zum
seiner Schreibseligkeit, nicht geradezu die Menschenlieb
der Frömmigkeit in dieses enge Verhältniß setzen, we
letztere nicht vorher geschildert hätte. Für's zweite muß
verlorne Schrift de pietate in innigem Verhältnisse gest
seyn zu der noch vorhandenen de caritate, weil er bei
genau mit einander verbindet. Für's dritte endlich e
wir, daß der Tractat de caritate eng zusammenhäng
dem Leben Mosis, wie denn jener Abschnitt, nicht sow
didactischer oder analytischer Weise, wie die andern ähn
Schriften de fortitudine und justitia, sondern historisch
mit beständiger Rücksicht auf das Leben des Moses ge
ben ist. Deßhalb vermuthe ich nun, daß sowohl der T
de caritate als auch der verlorne de pietate unmit
nach dem Leben Mosis von unserem Verfasser ausgear
wurde. Dieß ist nach seiner Art zu denken ganz nat
Denn wenn er schon das Leben der Patriarchen und
gefeiertesten Vorgänger als Vorbilder der Tugend betra

so mußte er diesen Gesichtspunkt noch vielmehr auf das Leben des Moses anwenden, wie er denn dieß auch in der eben angeführten Stelle thut. Nun gibt es keine andern Tugenden, an welche die Geschichte des Moses, nach der Ansicht Philo's, so sehr erinnert, als die Gottesfurcht und die Liebe, die unserem Verfasser die höchsten sind. Wir haben also guten Grund zur Annahme, daß die beiden Tractate **de pietate** und **de caritate** zusammengehören und als Anhang zu den drei Büchern **de vita Mosis** zu betrachten sind. Da nun die Schrift **de concupiscentia**, wie wir gezeigt haben, die andere **de pietate**, und mit ihr also auch die Bücher **de vita Mosis** und **de caritate** voraussetzt, und da ferner rückwärts von dem Tractate **de concupiscentia** sich kein Zwischenraum findet, als eben zwischen der Schrift **de patribus colendis** und dem zweiten Buche **de specialibus legibus**, so folgt, daß die fraglichen Tractate an diesem Orte einzureihen sind. Wirklich läßt sich auch außer diesem Zwischenraume noch ein anderer Grund für die angegebene Ordnung aufweisen. Philo hält nämlich die fünf Gebote der ersten Tafel, deren Darstellung er mit der Schrift **de parentibus colendis**, also mit der letzten Schrift vor dem zweiten Buche **de specialibus**, geschlossen hatte, für viel erhabner und edler als die der zweiten, da jene sich meist auf göttliche Dinge beziehen, während diese zu dem Menschen herabsteigen; bei dieser Ansicht von denselben, konnte er seinen sonstigen Grundsätzen gemäß leicht auf die Idee kommen, ihre thätige Ausführung an dem schönsten Leben aus der Menschengeschichte, an dem des großen Gesetzgebers, nachzuweisen. Ohne Zweifel waren es aber nicht bloß die zwei Schriften **de caritate** und **de pietate**, welche ursprünglich einen Anhang zu den drei Büchern **de vita Mosis** bildeten; denn wenn es noch ungewiß ist, ob er mit den Worten: ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης, am Ende der Schrift **de concupiscentia**, den Titel eines ab-

gesonderten Tractats, oder nur Bestandtheile des eine εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος meint, so halte ich dageg gewiß, daß die kleine Schrift de poenitentia unmittel den Tractat de caritate folgte, also auch zu dem A der drei Bücher de vita Mosis zu rechnen ist. Ich dieß aus dem Anfange derselben, cfr. Mang. II. 40 λάρετος δὲ καὶ φιλόκαλος καὶ διαφερόντως φιλάνθρω ὁ ἱερώτατος Μωϋσῆς, προτρέπει τοὺς πανταχοῦ πάντα βείας καὶ δικαιοσύνης εἶναι ζηλωτάς. Die Worte κ φερόντως φιλάνθρωπος ὢν beweisen, daß er im Auge wo er den Tractat de poenitentia schrieb, besond Menschenliebe des Gesetzgebers im Auge hatte, daß allem Anscheine nach, kurz vorher damit beschäftigt war, folglich, daß der Tractat de caritate zunächst ging. Verwandelt man ferner die Worte φιλάρετ φιλόκαλος in ein Hauptwort, so heißt dieses, εὐσεβέ ὁσιότης, wir ersehen also hieraus, daß er zwar zunä die Menschenliebe des Moses, aber auch an seine H dachte, daß also das Schriftchen de poenitentia a dem verlornen Buche de pietate in Verbindung stan wie ferner der historische Ton des angeführten Eingang auf hinweist, daß er, aller Wahrscheinlichkeit nach, bensgeschichte Moses kurz zuvor behandelt hatte.

Ich denke, diese Gründe sind hinreichend, um uns ordnung zu rechtfertigen. Dagegen ließe sich bloß die schrift einwenden, welche die drei Tractate de forti de caritate und de poenitentia in einigen Handschrift gen. Diese ist: περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἤτοι περὶ ἀνδρει φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας, so daß es nach dem Anblicke scheint, als haben diese drei Schriften von je sammengehört. Allein dieser Titel ist nicht constan Mediceische Codex, sonst der beste, geht davon ab Mang. II. 375. nota. Er liest: περὶ ἀρετῶν, ἤτο

ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας, καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Ebenso die Oxforder Handschrift. Also erkennen diese beiden eine verloren gegangene Schrift de pietate an. Mangey am angeführten Orte argwöhnt einen Fehler oder eine eigenmächtige Abänderung der Abschreiber, aber dieß ist voreilig, da Philo selbst an zwei Orten, wie wir gezeigt haben, auf diesen Tractat hinweist. War er aber wirklich vorhanden, so müssen auch die zwei Schriften de caritate und de poenitentia in einer engen Verbindung mit ihm gestanden seyn. Wenn nun **Eusebius** hist. eccles. **Liber II.** cap. 18. mit den Worten: „καὶ ἔτι τὸ περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωσῆς,“ und Hieronymus im Catal. mit dem Citate: „De tribus virtutibus liber unus,“ wirklich jenen Titel anerkennt, so möchte ich weit eher glauben, daß er ursprünglich den drei Büchern de pietate, de caritate und de poenitentia angehört habe, oder daß vielleicht die zwei Schriften de fortitudine und de justitia mit einer verlornen dritten ähnlichen Inhalts ein eigenes Buch ausgemacht, und ursprünglich jene Ueberschrift besessen haben, daß aber dieselbe später, nachdem schon mehrere Abhandlungen verloren gegangen waren, auf die nächsten übrig gebliebenen, zu denen sie einigermaßen paßte, übergetragen worden sey.

Zunächst folgt nun jedenfalls, mag unsere letztere Anordnung richtig seyn oder nicht, das Buch de praemiis ac poenis, welches deßhalb besonders wichtig ist, weil es gleich im Eingange ein Verzeichniß aller vorhergehenden Abschnitte liefert. cfr. **Mang. II. 408**: „Die Orakel des Propheten Moses zerfallen in drei Klassen, die eine betrifft die Weltschöpfung, die zweite ist geschichtlichen Inhalts, die dritte umfaßt die Gesetze. Die Weltschöpfung beginnt in einem herrlichen Gemälde mit der Erschaffung des Himmels, und hört mit der Bildung des Menschen auf; jener, der Himmel nämlich, ist das vollendetste Geschöpf unter den unvergänglichen, die-

ser unter den vergänglichen. Aus Unsterblichem aber
Sterblichem hat der Schöpfer die Welt gebildet, das Un
liche um zu herrschen und fortzudauern, das Sterbliche
der Bestimmung, zu entstehen und zu gehorchen. Die z
Klasse umfaßt die Lebensbeschreibung schlechter und
Menschen, so wie die Schilderung der Strafen und B
nungen, die denselben in jeglichem Geschlechte zu Theil
den. Die dritte Klasse enthält zwei Unterabtheilungen,
lich allgemeine Gesetze und besondre Vorschriften; jene
die zehn Grundgesetze, die nicht durch einen menschlichen
metscher verkündet wurden, sondern in der Höhe der
Gestalt und eine Stimme geistiger Art erhielten; die ei
nen Vorschriften dagegen wurden durch den Propheten
ben. Von allem diesem habe ich in den vorhergehe
Schriften gehandelt, und außerdem von den Tugenden, d
dem Frieden und dem Kriege zutheilte. Nun will ic
Sachordnung gemäß zu den Belohnungen übergehen, d
den Guten verhieß, und zu den Strafen, die er den B
androhete: *τὰς μὲν οὖν τῶν διὰ τοῦ προφήτου Μωυ*
λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε· τὴν μὲν γὰρ περὶ
μοποιΐας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικήν.
μὴν οὖν κοσμοποιΐα παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μ
νυται, λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ
ξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτω
λειότατος, ὁ δὲ θνητῶν [φθαρτός]. Ἀθάνατα δὲ καὶ θ
ἐν γενέσει συνυφαίνων ὁ ποιητὴς εἰργάσατο τὸν κόσμον
μὲν γενόμενα ἡγεμονικὰ, τὰ δὲ ὡς ὑπήκοα καὶ γενησόμ
τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος, ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδ
βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρ
ἑκάσταις γενεαῖς. Τοῦ δὲ νομοθετικοῦ τὸ μὲν καθολικωτ
τὴν ὑπόθεσιν ἔχει, τὸ δὲ ἕτερον μέρος νομίμων εἰσὶν
λαι· κεφάλαια δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθα
διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχημα

ματα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν· τὰ δὲ ἄλλα τὰ κατ' εἶδος μέρη διὰ τοῦ προφήτου θεσπισθέντα. Περὶ ὧν ἁπάντων, ὅσα καιρὸς, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθὼν, καὶ προςέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ, μέτειμι κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὰ προτεθέντα καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἆθλα, καὶ τοῖς πονηροῖς ἐπιτίμια.

Der volle Umfang der historisirenden Werke wird hier gegeben. Die Weltschöpfung ist in dem Buche **de mundi opificio** geschildert. Die geschichtliche Klasse umfaßt die Lebensbeschreibung des Abraham, Isaak, Jakob, Joseph und ohne Zweifel auch des Moses, also die noch vorhandenen Bücher **de Abrahamo, Josepho, de vita Mosis** und die verlornen **de Isaaco** und **de Jacobo**. Die dritte Klasse begreift die Schriften **de Decalogo, de Monarchia, de sacerdotum honoribus, de victimis, de sacrificantibus, de mercede meretricis non accipienda, de specialibus, de Festo Cophini, de Parentibus Colendis, de Concupiscentia, de Judice.** Die Tugenden des Friedens und des Kriegs werden dargestellt in den Büchern **de Pietate**, das verloren ging, **de Caritate, de Poenitentia, de Fortitudine, de Justitia** und **de Creatione principis.** Man sieht hieraus, daß die Bücher der historisirenden Klasse ein geschlossenes Ganzes bilden, wie wir oben sagten. Das Buch **de execrationibus**, das noch übrig ist, war wahrscheinlich anfangs gar nicht von dem Tractate **de praemiis ac poenis** getrennt. Auf jeden Fall ist es als Anhang des letztern zu betrachten, wie aus den letzten Worten desselben, **Mang. II. 428.**, unten, erhellt: ταῦτα μὲν αἱ ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν εἰσὶν εὐχαὶ, καὶ τοὺς νόμους ἔργοις ἐπιτελούντων, ἃς φησι τελεςφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ, τὰ καλὰ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα σεμνοποιοῦντος καὶ γεραίροντος. Τὰς δὲ κατὰ τῶν ἐκνόμων καὶ ἀθέσμων ὁρισθείσας ἀρὰς ἐπισκε-

πτέον. Diese Strafen werden eben in dem Abschnitte de exe-crationibus beschrieben.

Nun ist von dieser Klasse nur noch die Schrift de no-bilitate übrig, welche Mangey hinter den Tractat de exe-crationibus reiht, weil Philo am Ende desselben von dem Adel des jüdischen Volkes spricht, so daß er also durch eine natürliche Gedankenverbindung darauf geleitet werden konnte, etwas über den Adel überhaupt zu sagen. Dieß wäre mög-lich; aber gewiß ist es keineswegs, und wir lassen deßhalb die Frage, wo dieses Buch hingehöre, lieber unentschieden.

Die dritte Klasse bilden die allegorischen Schriften, wel-che, allem Anscheine nach, ursprünglich den größten Theil der Genesis mystisch kommentirten; allein wir haben mehrere, viel-leicht die Hälfte derselben, verloren. Die erste von denen, die wir besitzen, ist **liber legis allegoriarum primus**, und enthält den mystischen Commentar zu Genesis **II.** 1 — 17. Das zweite Buch **legis allegoriarum** kommentirt Genesis **II.** 18. — **III.** 1. Die Arbeit über die Verse 2 — 7. ist verlo-ren. Das dritte Buch erklärt **III.** 8 — 19. Die Erklärung zu den Versen 20 — 22. ist verloren. Den Commentar zu **III.** 24. — **IV.** 1. gibt die Schrift **de Cherubim.** Die Opfer Kain's und Abel's, Genes. **IV.** 2 — 7. erklärt das Buch **de sacrificio Caini et Abelis.** Die Verse 8 — 16. werden kommentirt vom Buche **quod deterior potiori insidiari so-leat**, und die Verse 17 — 26. vom Buche **de posteritate Caini.** Der Commentar zum fünften Capitel fehlt; vielleicht hat Philo gar keinen geschrieben, da es hauptsächlich nur ein Namen-verzeichniß enthält. **Cap. VI.** 1 — 3. erklärt das Buch **de gigantibus**, die Verse 4 — 13. die Schrift **quod Deus sit immutabilis.** Nun ist eine große Lücke bis **cap. IX. 20.** über die ganze Geschichte der Sündfluth; ist sie von Philo voll-ständig behandelt worden, und sind die betreffenden Bücher verloren gegangen? wer könnte diese Frage entscheiden! Aus

r Stelle der Schrift de his verbis resipuit Noë Pf. III.
. Mitte, Mang. I. 400., geht hervor, daß er sie wenig=
s theilweise behandelt hat. Es heißt nämlich dort: ἔφα-
πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ. Nun kann er
er der Stelle Genesis IX. 23—27, die er eben in der
annten Schrift behandelt, nicht wohl von Sem gesprochen
en, als in einem Commentar zu den vorhergehenden Ver=
des neunten Capitels, oder zu einem andern der vorher=
henden Abschnitte; denn zum zehnten Capitel, wo auch Sem's
me vorkommt, hat er wahrscheinlich keine Erklärung ver=
t. Eine andere hieher gehörige Beweisstelle werden wir
folgenden Capitel anführen. — Cap. IX. 20. wird von
ei Büchern erklärt: de agricultura und de plantatione,
lches letztere auf das erstere de agricultura verweist. Man
rgleiche am Ende des einen: τὰ δὲ περὶ τῆς φυτουργίας
ημένα αὐτοῦ λέγωμεν αὖθις, was eben im folgenden Trac=
e geschieht, cfr. Pf. III. 82, und den Anfang des andern:
μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενι-
ς εἴπομεν. Die Verse 21—23. erklärt das Buch de
rietate, welches sich auf den Tractat de plantatione be=
ht und ihn also voraussetzt. Man sehe den Anfang des
steren: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέ-
ς, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, was eben in
m Tractate de Plantatione geschah. Die Verse 24 bis
de erklärt die Schrift de his verbis resipuit Noë, welche
ich im Anfange das vorhergehende Buch de ebrietate
nnt: τὰ περὶ μέθης καὶ τῆς ἑπομένης αὐτῇ γυμνότητος
ημένα τῷ νομοθέτῃ διεξεληλυθότες πρότερον ἀρξόμεθα,
τ. λ. Das zehnte Capitel, das nur Namen enthält, ist
ht erklärt. Cap. XI. 1—9. wird kommentirt durch das
ch de confusione linguarum, das mit den Worten an=
gt: περὶ μὲν δὴ τούτων ἀρκέσει τὰ εἰρημένα und sich also
ein früheres Buch bezieht. Da es nicht wahrscheinlich ist,

daß Philo das zehnte Capitel erklärt habe, das gar k
Stoff zu einem allegorischen Commentar darbietet, so m
ich jene Beziehung auf die Schrift de his verbis res
Noë deuten. Nun kommt wieder eine Lücke, denn vom
ten Verse desselben Capitels bis an's Ende findet sich n
Wohl hat Philo gar Nichts darüber geschrieben, da diese
ebenfalls nur Namen und Geschlechter enthalten. Cap.
1—6 wird in der Schrift de migratione Abrahami
mentirt. Nun folgt eine große Lücke bis zum fünfze
Capitel; ob er etwas über die dazwischenliegenden ges
ben, kann ich nicht entscheiden, soviel ist aber gewiß, da
Commentar über den ersten Vers des fünfzehnten Cap
verloren ging; denn er verweist im Eingange der zun
folgenden Schrift quis rerum divinarum haeres sit, a
nen Tractat: περὶ μισθῶν, der seinem Titel nach ohne
fel den ersten Vers des fünfzehnten Capitels erklärte,
vom Lohne Abraham's die Rede ist. Die Stelle heißt
μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ, περὶ μισθῶν, ὡς ἐνῆν ἐπ'
βείας διεξήλθομεν. Dieses Buch erklärt Caput XV. 2 -
Es ist für unsern Zweck dadurch wichtig, daß es auf fr
Schriften verweist, und deßhalb zur Bestimmung der
henfolge brauchbar ist. Er sagt nämlich edit. Pf. IV
Mitte, Mang. I. 480. obere Mitte: τὴν δὲ τροπικω
τούτων ἀπόδοσιν (nämlich den allegorischen Sinn eines Ges
ἐν ἑτέροις εἰρηκότες, ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τρεψώμεθα.
höhere Erklärung wird eben nun gegeben im zweiten B
legis allegoriarum Pf. I. 210. oben, und de his verbi
sipuit Noe Pf. III. 286. Mitte; folglich müssen diese
den Schriften, oder wenigstens eine derselben, älter seyn
das Buch quis rerum divinarum haeres sit, was auch
andern Gründen erhellt. Cap. XVI. 1—6. wird e
durch die Schrift de congressu quaerendae eruditionis
tia; die Verse 7—15. durch das Buch de profugis, da

im Eingange auf den Tractat de congressu als zu-
vorhergehend bezieht, siehe Pf. IV. 224. Mitte,
I. 546: εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ
παιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως, ἑξῆς τὸν περὶ φυ-
ἀναγράφομεν τόπον. Jenes war eben in der Schrift
gressu geschehen. — Cap. XVII. 1—22. wird kom-
in dem Tractate de nominum mutatione.
un haben wir nur noch zwei Schriften von dieser
übrig, nämlich die zwei Bücher von den Träumen,
von den fünfen, die Philo schrieb, übrig geblieben sind.
ste derselben erklärt die zwei Träume Jakob's, Genesis
I. und XXXI; das andere die Träume Joseph's, Gene-
XVII., so wie der königlichen Hofbedienten und Pharao's,
XL. und XLI. Es ist nicht zu übersehen, daß diese
nicht in der Reihe der Genesis bleiben, sondern ihren
tand aus verschiedenen Stellen, überall wo Träume vor-
, auswählen. Deßhalb möchte es schwer seyn zu sagen,
sich an die vorhergehenden, auch der Zeit der Abfas-
ach, zunächst anschließen. Höchst wahrscheinlich sind sie
als die übrigen allegorischen Schriften unseres Ver-
: denn es ist nicht wohl denkbar, daß Philo seine kom-
nde Arbeiten mitten inne unterbrochen haben sollte, um
allgemeinen Gegenstand, wie die Träume sind, zu be-
. Einen weitern Grund für diese Annahme werden
iter unten angeben.

Wir haben die Inhaltsanzeigen der allegorischen Schrif-
sichtlich hergestellt, um dem Leser einen Schluß vor Au-
bringen, der für die Zeitbestimmung der Werke Phi-
chtig ist. Wir halten es nämlich für höchst wahrschein-
ß jede, eine spätere Stelle der Genesis erklärende Schrift,
päter verfaßt wurde als die andern, welche eine frü-
telle behandeln. Für diese Annahme sprechen zwei
ründe. Erstlich ist es zum voraus zu erwarten, daß

ein Schriftsteller, der einen Commentar schreibt, wäre es a
ein allegorischer, in der Abfassung desselben immer der
türlichen Reihe des zu erklärenden Textes treu bleibt. F
zweite ist bei allen Schriften, in denen er auf einen früh
Tractat verweist, zu bemerken, daß der citirte Tractat im
eine frühere Stelle der Genesis behandelt. Beispiele hie
haben wir oben gegeben. Was ist nun natürlicher als
Schluß: also sind alle allegorischen Tractate Philo's in
natürlichen Reihenfolge des Textes geschrieben. Diese Sch
ten sind indeß nicht in derselben stätigen Ordnung, wie
historisirenden, noch mit einem so klar hervortretenden Zwe
ein Ganzes zu schaffen, wie dieß bei letztern der Fall ist,
gefaßt; sondern es müssen bedeutende Zwischenräume, sey
durch öffentliche, sey es durch Privatgeschäfte angefüllt, z
schen die Abfassung der einzelnen Tractate gefallen seyn. N
durch diese Voraussetzung läßt es sich erklären, theils war
er nicht immer auf die nächstvorhergehenden Arbeiten v
weist, und dadurch die Reihenfolge sichert; theils warum
sich so oft wiederholt, wovon wir unten Beispiele genug
bringen werden; denn es begegnet ihm sehr oft in die
Schriften, daß er etwas, das er in einem früheren Tract
mit großer Breite gesagt hatte, in einem späteren mit g
cher Weitläuftigkeit wieder vorbringt, ganz in der Art ei
Vielschreibers, der nach einer Unterbrechung von fünf o
sechs Monden nicht mehr weiß, was er zuletzt geschrie
hat. Dieß ist in seinen historisirenden Werken nicht der F
in diesen wiederholt er sich nicht leicht, sondern verweist,
es der Gegenstand mit sich bringt, gerne auf das Früh
Der Grund davon ist ohne Zweifel der, daß er bei dem l
teren Werke weniger unterbrochen wurde.

Wir wenden uns jetzt zu der wichtigen, für den Zw
der Zeitbestimmung nothwendigen Frage, über das Verh
niß der historisirenden zu den allegorischen Schriften. (

t Ganzes, sie gehören nicht zusammen, wie
nach ihm Pfeifer, angenommen hat, und wie,
nnt ist, alle andern, die über Philo geschrieben
. Dieß erhellt erstens aus der Verschieden=
s, denn die historisirenden Schriften sind haupt=
enische Leser geschrieben. Was er in dem Le=
, Isaaks, Jakobs, Josephs, des Moses, was
setzgebung des letztern sagt, das wußte jeder
r schon einige Jahre die Synagoge besucht
gen wäre es lächerlich gewesen, über einen sol=
für Juden zu schreiben. Seine Schriften hier=
ür letztere hauptsächlich nur von Seiten des
r schönen Sprache Interesse haben. Philo
lich genug zu erkennen, welche Leser er für
nden Werke im Auge hatte. Er beginnt das
vita Mosis mit den Worten, (cfr. Mang. II.
be mich entschlossen, das Leben des Moses zu
es Mannes, der, nach einigen, Gesetzgeber der
derer Ansicht, Dollmetscher heiliger Gesetze war,
größte und vollendetste unter allen Sterblichen
Wer würdig ist, ihn kennen zu lernen, mag es
uch thun. Der Ruhm seiner Gesetze ist über
, bis zu ihren äußersten Gränzen erklungen.
, was er nach seinem eigensten Wesen war,
nige, vielleicht aus Neid, oder wegen der gro=
heit der Gesetzgebung in den andern Staaten,
Gelehrten unter den Hellenen ihn nicht des
digen wollten, sie, die zum großen Theile ihre
durch üppige und schändliche Werke in Prosa
ändeten, statt daß sie ihr Talent zur Schilde=
s tugendhafter Männer hätten anwenden sol=
ts Altes oder Neues, das Glanz verdient, in
nke, und damit sie selbst nicht den Vorwurf

verdienten, das Gute übergangen, und Schändliches auf sch
liche Weise dargestellt zu haben: αὐτὸν δὲ ὅς τις ἦν ἐπ' ἀ
θείας ἴσασιν οὐ πολλοί· διὰ φθόνον ἴσως, ἢ τὴν ἐν
ὀλίγοις τῶν διατεταγμένων ὑπὸ τῶν κατὰ τὰς πόλεις ν
θετῶν ἐναντίωσιν, οὐκ ἐθελησάντων αὐτὸν μνήμης ἀξιώ
τῶν παρ' Ἕλλησι λογίων, ὧν οἱ πλείους τὰς δυνάμεις
ἔσχον διὰ παιδείας, ὕβρισαν ἔν τε ποιήμασι καὶ τοῖς κα
λογάδην συγγράμμασι κωμῳδίας καὶ συβαριτικῆς ἀσελγ
συνθέντες περιβόητον αἰσχύνην. Οὓς ἔδει ταῖς φύσεσι
ταχρήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε καὶ β
ὑφήγησιν, ἵνα μήτε τι καλὸν ἡσυχίᾳ παραδοθὲν ἀρχαῖο
νέον ἀφανισθῇ, λάμψαι δυνάμενον, μήτ' αὖ τὰς ἀμείν
ὑποθέσεις παρελθόντες, τὰς ἀναξίους ἀκοῆς προκρῖναι
κῶσι, σπουδάζοντες τὰ κακὰ κακῶς ἀπαγγέλλειν, εἰς ὀνει
ἐπιφάνειαν. Also, weil die Hellenen Moses nicht r
kennen, weil ihre Schriftsteller seiner nicht gedacht ha
will er sein Leben beschreiben. Er selbst sagt es also, we
Leser er im Auge hatte. Dagegen sind die allegori
Schriften nur für Juden, und zwar nicht einmal für
sondern für eine religiöse Parthei derselben, nämlich für
Mystiker, geschrieben. Wir werden später Gelegenheit ha
dieß zu beweisen. — Für's zweite spricht die völlige Versc
denheit des Tons in beiderlei Schriften dafür, daß sie n
zusammen gehören, denn in den historisirenden herrscht
Geschichte bei weitem vor, in den andern hat der Worts
seine Rechte völlig verloren. Für's dritte, wenn sie ein G
zes ausmachen würden, hätte Philo sich eine ganz unertr
liche Weitschweifigkeit zu Schulden kommen lassen. Er,
doch in den historisirenden Schriften sich ausdrücklich
Wiederholungen hütet, bringt da und dort in denselben
legorien vor, die er in den allegorischen Schriften viel v
ständiger gegeben hat. Würden beiderlei Werke ein Gan
ausmachen, so dürften wir gewiß seyn, daß er in der ei

Reihe auf die andere verweisen würde, da er ja mit einem Worte eine Menge Weitläuftigkeiten abschneiden konnte. Da er nun nie, auch nicht in einer einzigen Stelle oder Andeutung, in der ganzen Reihe der historisirenden Werke der allegorischen gedenkt, und umgekehrt, so ist dieß allein ein genügender Beweis, daß beide gar nicht zusammen gehören.

Aber die allegorischen Schriften sind auch später als die historisirenden. Sie sind später vorerst als die Schrift **de mundi opificio**. Um die Wahrheit dieser Behauptung einzusehen, ist es nöthig, daß man die beiden Schriften **de mundi opificio** und **legis allegoriarum primus** aufmerksam vergleiche. Jeder, der dieß gethan hat, wird mir zugestehen, daß der Anfang des letzteren Tractats nichts als eine fragmentarische Wiederholung eines großen Theils von den Sätzen enthält, die im ersteren vollständiger und klarer abgehandelt werden, daß also dieser nothwendig früher geschrieben seyn muß. Ohnedem hätte er ja seinen mystischen Commentar gleich mit dem ersten Capitel der Genesis begonnen, wenn er nicht schon eine Schrift über diesen Gegenstand, zwar aus einem andern Gesichtpunkte, aber doch so bearbeitet, daß das wichtigste aus beiden Erklärungsweisen, der historischen und allegorischen, darin aufgenommen war, vor sich gehabt hätte. Wollten wir nun nach der gewöhnlichen Voraussetzung annehmen, die Schrift **legis allegoriarum liber primus** nebst den andern derselben Klasse, seyen unmittelbar nach dem Buche **de mundi opificio** verfaßt worden, und also früher als die übrigen historisirenden, so müßten jene doch auf irgend eine Weise, wenn auch nur als Beiwerk, zu den letztern gehören, da er sich ja, vermöge der Voraussetzung, durch die erste derselben oder das Buch **de mundi opificio** zu ihrer Abfassung hätte bestimmen lassen; dann aber wäre es unbegreiflich, wie er in dem Kataloge der Schrift **de praemiis ac poenis** die allegorischen Schriften nicht nur nicht anführt, sondern, was noch mehr ist,

ihnen nicht einmal ein Fach zur Einreihung übrig
Denn unter keine der drei Klassen, die er dort aufführt,
sich die allegorischen Arbeiten ordnen: nicht unter die
schöpfung, denn wie sollte es selbst einem Allegoristen
len, die Schöpfung bis in's 41. Capitel der Genesis z
folgen, und was haben Philo's allegorischen Schriften
Stoffe nach, gemein mit seinem Werke de mundi op
auch nicht unter das *ἱστορικὸν γένος*, denn gerade in diese
taten mordet er den Wortsinn; endlich ebensowenig un
Gesetze Mosis, wie jeder sieht. Er hat also im Auge
wo er jenes Verzeichniß schrieb, von der reinen Allego
Schrift ohne Beimischung des Wortsinns ganz abgesehe
er gewiß nicht gethan hätte, wenn er kurz zuvor alleg
Werke geschrieben, oder wenn diese gar einen Theil de
zen, an dem er damals arbeitete, ausgemacht haben w
Nun kommt noch hinzu, daß zwischen dem Buche de
opificio und dem andern de Abrahamo, und von diese
wiedrum zu dem nächsten, ein so enger, durch eine Menge
blicke und Verweisungen bestätigter, Zusammenhang stat
daß unmöglich ein Zwischenraum zwischen denselben an
men werden kann, der groß genug wäre, um die allego
Schriften zu verfassen, die außerdem noch, wie wir
haben, in großen Unterbrechungen und nach langen Zw
räumen geschrieben wurden.

Es ist also sonnenklar, daß Philo's allegorische
ten erst nach den historisirenden, vielleicht geraume Zei
ihnen, verfaßt worden sind. — Soviel über die dritte
seiner Werke.

Nun haben wir nur noch die vierte übrig, wel
politischen umfaßt, nämlich die zwei Tractate de q
virtutibus oder de legatione ad Cajum und contra
cum. Wenn diese zwei Schriften sich gleich nicht auf
der beziehen, so verrathen sie doch denselben Verfasser,

durch die Gleichheit des Styls, theils dadurch, daß beide als Augenzeugen einen Gegenstand behandeln, der beinahe in eine und dieselbe Zeit fällt; denn Flaccus ward im ersten Jahre des Cajus gestürzt, und die Gesandtschaft fällt in's dritte und vierte.

Das Nächste wäre nun die genauere Bestimmung der Zeit Philo's und seiner Schriften. Da ich aber argwöhne, daß es Vielen unter uns, wegen gewisser Partheiansichten, lieber seyn würde, wenn so manche Sätze unseres Verfassers nicht von dem Juden Philo, sondern von einem Christen geschrieben worden wären, daß es also irgend Jemand einfallen könnte, die Aechtheit seiner Schriften bestreiten zu wollen, so will ich diese zum Ueberflusse darthun. Sie läßt sich auf's Vollständigste, nicht bloß durch äußere Zeugnisse, sondern durch unwidersprechliche innere, erhärten. Beginnen wir mit den letzteren. Der Verfasser der Schrift de legatione ad Cajum sagt, pag. 572. Mang. II, unten, von sich selbst, er sey der angesehenste der Gesandten gewesen, die von der alexandrinischen Judenschaft nach Rom geschickt wurden: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν. Vergleicht man nun hiemit die Stelle bei Josephus Ant. Buch XVIII. cap. VIII. Havercamp I. 899, wo er von derselben Gesandtschaft spricht: Φίλων ὁ προεστὼς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας, ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος u. s. w., so kann man keinen Augenblick an der Idenditāt des Verfassers der Schrift de legatione mit diesem Philo des Josephus zweifeln, wenn auch nicht das ganze Alterthum sich einstimmig dafür erklärte. Dieß beweist freilich vorerst nur die Aechtheit der Schrift de legatione und der contra Flaccum, die, wie wir gezeigt haben, aller innern Wahrscheinlichkeit nach, denselben Verfasser hat. Allein in dem zweiten Buche de Somniis kommt eine Stelle vor, die unzweideutig auf den Verfasser der Tractate de legatione und contra Flaccum hinweist. Es heißt nämlich, Pfeifer V. 160.

gegen oben, **Mang. I. 675.** zu oberst: *χθὲς δὲ οι ἄνδρα τινὰ οἶδα τῶν ἡγεμονικῶν, ὃς τὴν προστα ἐπιμέλειαν εἶχεν Αἰγύπτου.* Dieser Mann kann folgenden Erzählung, verglichen mit der Schrift **cont cum,** kein anderer seyn, als eben der Prätor Flaccu lich ist das Buch **de somniis** von einem Zeitgeno selben, ferner von einem Juden und Vorsteher de (denn als beides erscheint er in beiderlei Schriften,) von einem hellenisch-gebildeten Juden geschrieben; a weist neben dem gleichen Tone, der gleichen Art redtsamkeit auf den Verfasser der Schrift **de legati contra Flaccum** hin. Da aber ferner das zweite **somniis** mit den übrigen allegorischen Schriften ein bildet, und nothwendig e i n e n Verfasser haben muß, Aechtheit dieser Klasse bewiesen.

Nicht anders verhält es sich mit den historisirende ten. Denn da das Buch **de mundi opificio,** wel Anfang der enggeschlossenen und unzertrennlichen R letztern Klasse bildet, von dem Tractate **legis alleg primus** vorausgesetzt wird, und nothwendig e i n e n mit diesem haben muß, so gilt dieß auch für die ga der historisirenden Werke.

So bleibt nur noch die vierte Klasse übrig, nä der philosophischen und philosophisch-historischen S **quod omnis probus liber, de vita contemplativa mundi incorruptibilitate.** Von den beiden ersterе sich die zweite auf die vorhergehende. Die Einerle Verfassers ist also am Tage. Nun findet sich in de **quod omnis probus liber** eine Stelle, welche wenig viel beweist, daß der Verfasser um die Zeit Jesu lebte, siehe **Mang. II. 464.** oben: *καὶ δήμους ὅλου μεν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἅμα καὶ πίστεως τῆς πρὸς α τας εὐεργέτας, αὐθαίρετον πανωλεθρίαν ὑποστάντα*

φασιν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους. Diese Aufopferung fällt, nach Dio Cassius Liber XVII. und Appianus de bellis civilibus Liber IV., in's Jahr der Stadt 712, nach Ermordung Cäsar's im ersten. Wenn wir nun dem Ausdrucke: οὐ πρὸ πολλοῦ auch eine Ausdehnung von 50 Jahren geben, so paßt diese Zeitbestimmung trefflich auf unsern Verfasser. Ferner geht aus der Schrift de vita contemplativa hervor, daß ihr Verfasser ein Jude, und zwar ein Alexandriner war, denn sonst würde er die, um Alexandrien wohnenden Therapeuten, nicht so genau kennen, und zweitens, daß er der mystischen allegorischen Pharthei unter denselben zugethan war, denn sonst würde er jene nicht so sehr preisen. Also zeigt sich auch hier eine große innere Wahrscheinlichkeit der Identität mit dem Verfasser der übrigen Schriften. Nur über die Aechtheit des Buchs de mundi incorruptibilitate läßt sich kein innerer Beweis führen, höchstens soviel sagen, daß der Verfasser desselben ein Jude war, was aus seiner hohen Verehrung für Moses erhellt, und endlich ein hellenisch gebildeter Jude, wie aus der ganzen Schrift hervorgeht. Wäre auch je eine der Philo zugeschriebenen Arbeiten unächt, so möchte es diese seyn.

Zu diesen höchst wichtigen inneren Beweisen kommt ein Schwarm von äußeren Zeugnissen, die man, theils in den Noten zu dem Anfange jeder Schrift, theils in dem vorgedruckten Verzeichnisse der Aussagen alter Schriftsteller über Philo, bei Mangey, findet. Die ältesten und angesehensten Kirchenväter: Clemens, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Hieronymus, außerdem Suidas, Photius und Andere, sind darunter.

Drittes Capitel.

Die Zeit Philo's.

Der einzige feste Punkt für die muthmaßliche Bestimmung der Zeit seiner Geburt ist die bereits mehrfach ange-

führte Stelle aus der Schrift de legatione ad Cajum, Ma
II. 572. unten. Er erzählt hier, Cajus habe sie, kurz n
ihrer Ankunft, mit erheuchelter Freundlichkeit gegrüßt, als
ihm zuerst vorgestellt wurden; und über diese Gunstbezeugu
sey ihnen von den Umstehenden Glück gewünscht wor
Allein ich, fährt Philo fort: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν πε
σότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν, ἐυλαβέστε
ἤμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι.

Wenn wir auch annehmen, daß Philo die Worte
ἡλικίαν" nur aus Bescheidenheit beigesetzt, und im Herzen
Nachdruck auf das Wort „διὰ τὴν ἄλλην παιδείαν," ge
habe, so muß er doch immerhin der älteste von den and
gewesen seyn; denn wenn man sich nur mit Vieren (es
ren im Ganzen fünf Gesandte) vergleicht, kann man nicht w
einen Gesichtspunkt herausheben, der bei dem leichtesten Ue
blicke jedem, der von der Sache wußte, falsch erscheinen mu
Vergleicht sich dagegen Jemand mit einer größern Zahl,
nicht so leicht überschaut werden kann, so mag er immer
Recht sagen, daß er durch sein Alter einen Vorrang vor
andern habe, wenn auch mehrere ältere da sind, sobald
die entschiedene Mehrzahl junger ist. Nun ist freilich
Ausdruck ἡλικία vieldeutig und unbestimmt; allein n
muß bedenken, daß es sich von einer Gesandtschaft der sch
rigsten Art handelt, wo kein kühnes Auftreten, sondern
größte Behutsamkeit erforderlich war. Zu einem solchen
schäfte braucht man überall, besonders aber im Alterthu
nicht junge, sondern alte gestandene Leute. Wenn nun Pl
der älteste unter diesen war, so muß er im Winter 39 u
im Anfange 40, in welche Zeit, wie wir gezeigt haben,
Gesandtschaft fällt, ein schönes Alter gehabt haben, und
wird wohl nicht zuviel seyn, wenn wir ihn 60 Jahre beileg

Könnte man das Jahr bestimmen, in welchem Philo
Schrift de legatione ad Cajum schrieb, so wäre die Fr

er sein Alter leicht zu beantworten. Er beginnt diesen Tractat mit den Worten: ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πόλιοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῇ νήπιοι. Diese Beschreibung paßt nur auf ein hohes Alter. Im tractatus **Mischnicus** Pirke avoth. cap. V. wird gelehrt, daß bei den Juden ein siebziger Greis genannt werde. Mit dieser Bestimmung würde der Beisatz πόλιοι trefflich übereinstimmen. Allein jene Worte gelten von der unbekannten Zeit, wo er den Tractat schrieb, und nicht von dem Jahre der Gesandtschaft, wie Mangey anzunehmen scheint. Daß er letzteren erst unter Claudius verfaßte, geht theils aus den starken Schmähungen hervor, die er sich gegen Cajus erlaubt, und die er zu den Lebzeiten dieses Kaisers nimmermehr in einer Schrift gewagt hätte, die, wie der Augenschein zeigt, für ein gemischtes Publikum, namentlich für hellenische Leser, bestimmt war. Dieß ist allein schon hinreichender Beweis, daß Cajus, damals als er die fragliche Schrift schrieb, nicht mehr lebte. Allein er führt außerdem pag. 576, Mitte, den Nachfolger des Caligula mit dem Namen und der Würde des Cäsar auf.

Jedenfalls glaube ich nicht, daß er den fraglichen Tractat später, als unter Claudius schrieb. Für diese Annahme sprechen zwar keine sicheren Beweise, aber doch eine wohlbegründete Vermuthung. Philo war nämlich ein sehr schreibseliger Mann, und besaß eine gute Gabe Schriftstellereitelkeit. Dieß wird ein jeder, der seine Schriften gelesen hat, zugeben. Wie sollte er nun, bei diesen Eigenschaften, mit der Beschreibung einer römischen Gesandtschaft, wo er, ein Jude aus der Provinz, mit dem Herrn der Welt unterhandelte, lange an sich gehalten haben?

Ließe sich indeß etwas sicheres über den Tod des Petronius finden, der, nach Philo und Josephus Ant. XVIII. 8, als Statthalter in Syrien, sich mit löblicher Milde

gegen die Juden betrug, so wäre die Zeit, innerhalb
Philo die Schrift de legatione geschrieben haben mu
ausgemacht; denn Philo führt ihn, pag. 582., oben
bar noch als lebend auf: ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐνμ
ἥμερος, sagt er von ihm. Aber ich habe weder
Cassius, noch Suetonius, noch Plutarch, noch einem d
teren Nachrichten über den Tod dieses Mannes gefu

Nehmen wir nun nach einer gewiß billigen Wah
lichkeitsrechnung an, Philo habe das fragliche Werk e
zehnten Jahre des Claudius, also fünfzig nach Christi
schrieben, so fällt seine Geburt, da er damals als ein
ziger betrachtet werden muß, in das Jahr 20 vor C
mit welcher Bestimmung auch eine jüdische Angabe
Buche **Schalscheleth Hakkabbala** in Bartolocci's **bibli**
rabbinica, abgedruckt bei **Mang. I**, am Ende der alte
nisse über Philo, ziemlich genau übereinstimmt: **cen**
ferme anno ante destructionem templi fuit Judaeus
dam sapiens magnus, in Judaicis et philosophicis
rabilis, appellatur vero Philo Judaeus, ex habitat
Alexandriae Aegypti u. s. w. Denn auch nach u
Berechnung wurde Philo 90 Jahre und drüber vor
rung des Tempels geboren.

Mangey in seiner Vorrede will noch eine ander
gabe zur Bestimmung der Geburt Philo's benützen, n
die schon angeführte Stelle aus der Schrift **quod omni**
bus liber Mang. II. 464: ὥςπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ
Ξανθίους. Er sagt, die Worte: οὐ πρὸ πολλοῦ ben
daß Philo die fragliche Begebenheit selbst erlebt habe.

Allein Jedermann sieht, daß der Ausdruck rech
von einem Vorfalle gebraucht werden kann, der schon 4
50 Jahre alt ist, zumal von einem Manne, der sich
großen Theil seines Lebens, mit Geschichten, wie die r
schen, beschäftigt hatte, die 1000 und mehr Jahre alt w

ßerdem waren Aufopferungen der Art, wie die der Xanthier Julius Cäsar, damals selten geworden. Jene war die te seit Menschengedenken, die anderen viel älter, wie die der rger von Numantia, Sagunt, oder die That der Phokäer. war sie die neueste, und es konnte auch, wegen der Seltheit, der Ausdruck: οὐ πρὸ πολλοῦ, gebraucht werden, etwa bei uns der Satz: es ist noch nicht lange, daß es regnet hat, erst 40 Tage, lächerlich klänge, wo dagegen ein gyptier recht gut sagen kann, es ist noch nicht lange, daß egen fiel, es sind erst 5 Jahre.

Folglich ist diese Stelle zur genauren Zeitbestimmung cht brauchbar; wir haben sie aber auch nicht nöthig, da die ige Rechnung genügt.

Allein Philo ist uns nicht sowohl als Mensch, denn als hriftsteller wichtig. Die Frage über seine Zeit muß daher htiger dahin bestimmt werden, in welchen Jahren unserer itrechnung er seine wichtigsten Schriften verfaßt habe. So stellt, können wir unsere Aufgabe zum Glücke viel befriedinder lösen. Diejenigen unter seinen Schriften, die für unn Zweck, d. h. als dogmatische Urkunden, die meiste Beachg verdienen, sind die allegorischen und historisirenden. Nun be ich oben zur Genüge bewiesen, daß diese früher sind jene, und daß die letzte und späteste der übrig gebliebe allegorischen Abhandlungen, aller Wahrscheinlichkeit nach, zweite Buch von den Träumen ist. Die Gründe, für e Annahme habe ich oben angegeben. Da die Sache großer Wichtigkeit ist, so will ich sie hier noch durch ei neuen verstärken. Es gibt kein Werk Philo's, das den i Büchern **de somniis** so ähnlich wäre, als ein verlorner ctat **de testamentis** in zwei Büchern, auf den er in der rift **de nominum mutatione** Pf. **IV. 344**, zu oberst, verst. Er hatte in dieser Stelle zuvor von dem Bunde Got mit Abraham, **cfr. Genes. XVII. 2.** gesprochen, und

beruft sich sofort auf eine frühere Schrift über diesen
genstand mit den Worten: Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπ
λόγον, ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα συντάξεσι, καὶ ὑπὲρ το
παλινῳδεῖν, ἑκὼν ὑπερβαίνω, καὶ ἅμα μὴ βουλόμενος ἀ
τᾶν τὸ συμφυὲς τῆς πραγματείας. Der Ausdruck: τὸν
παντα λόγον beweist hinlänglich, daß er in dem angefü
Tractate den Gegenstand nicht nur von einer Seite be
tet, d. h., daß er die verschiedenen Stellen, wo von e
Bunde mit Gott die Rede ist, erklärt hatte, denn sonst k
er auch nicht am genannten Orte auf ihn verweisen.
lich unterscheidet sich diese Schrift darin von den an
derselben Klasse, daß sie ihren Gegenstand nicht aus
Stelle der Genesis, sondern aus verschiedenen, da und
zerstreuten, herausholt, ganz wie die Bücher von den
men, und die Aehnlichkeit zwischen beiderlei Schriften i
Tage. Nun können ferner die zwei Bücher de testam
ursprünglich nicht wohl an einem andern Punkte der a
rischen Schriften von Philo eingereiht worden seyn, al
Geschichte Noah's und der Sündfluth, wo, wie wir g
haben, eine große Lücke ist, und eine Menge Tractate
gefallen seyn müssen; denn bis zu diesem Punkte der
schichte, cap. VI. 12., hängt der philonische Commentar
zusammen; nachher vom cap. IX. 20. auch wieder, g
aber in diese Lücke fällt die erste und doppelte Erwäh
eines Bundes, den Gott mit Noah schließt, nämlich cap
18. und IX. 9. u. flg. Demnach dürfen wir gar nicht
feln, daß die fragliche Schrift ursprünglich diese Stelle
genommen habe. Dann haben wir aber ein Beispiel,
Philo auch solche allgemeinere Abhandlungen, wie die d
stamentis und de somniis, nur da in seinem Commentar
reihte, wo die Reihe des Urtextes es mit sich brachte.
Regel darf gewiß auch auf die Bücher de somniis angen
werden. Wir haben daher zu untersuchen, durch welche

rtextes unser Verfasser zu dem Tractate de somniis
aßt werden konnte. Zwar haben wir das erste Buch
Abhandlungen verloren, aber der Anfang des zweiten
uns auf die Spur, cfr. Pf. V. 2., Mang. I. 620. Es
t mit den Worten: ἡ μὲν οὖν πρὸ ταύτης γραφὴ πε-
τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους τῶν ὀνείρων
μπτων, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπο-
τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. Also be-
lte das erste Buch solche Träume, die Gott der Seele
eigene Wirksamkeit und unmittelbar zusendet. Es frägt
un, was ist der erste bedeutsame Traum in der Gene-
er unsern Verfasser zu der fraglichen Abhandlung ver-
en konnte.

Ohne Zweifel ist dieß der Traum Abimelech's, Genesis
3. Denn er ist zugleich der erste von allen, die in der
erwähnt werden, und gerade von der Art, daß er un-
n Begriff fällt, den Philo für das erste Buch aufge-
hat. Es ist also in hohem Grade wahrscheinlich, daß
enannte Stelle (Genesis XX. 3.) unsern Verfasser zur
fung der Bücher von den Träumen bestimmte. Da er
nach den obigen Gründen immer der Reihenfolge des
treu blieb, so folgt, daß die Bücher von den Träumen
zten der allegorischen Klasse sind, was wir oben noch
zu beweisen versprochen hatten. Denn alle übrigen
rischen Schriften behandeln Texte aus früheren Capi-
Nun sind wir dem eigentlichen Ziele unseres Beweises
eles näher gekommen. Denn eben in einem der Bü-
on den Träumen, das von den übrig gebliebenen das
ursprünglich das fünfte war, findet sich jene merkwür-
eitbestimmung, auf die wir oben schon verwiesen haben,
f. V. 160. Philo erzählt hier, er habe gestern oder
ern einen Statthalter Aegyptens gesprochen, der auf
npörendste Weise die Juden zur Verletzung ihrer reli-

giösen Gebräuche zwingen wollte. „Wenn eben ein feindliches Heer über euch hereinbräche, habe er zu den versammelten Vorstehern derselben gesprochen, oder eine Ueberschwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben und andere Naturerschütterungen dieser Art, würdet ihr dann auch euren Sabbat in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! ihr würdet alle jene Grillen fahren lassen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emsigkeit sorgen. Nun höret, was ich euch sage. Ich bin für euch, Krieg, Ueberschwemmung, Pest, Erdbeben und Alles der Art, ich bin für euch, mit einem Worte, das böse Verhängniß, und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln, und jene Gebräuche hintanzusetzen."

Jeder, der die Schrift **contra Flaccum** gelesen hat, wird eingestehen, daß dieser *ἀνὴρ ἡγεμονικὸς τῆς Αἰγύπτου* nur Flaccus seyn konnte, denn alle Merkmale weisen auf seine Person hin. Selbst äußere Gründe lassen sich für die Idendität beider anführen. Nach dem Tode des Caligula erließ nämlich Claudius ein Decret zu Gunsten der Juden (**cfr. Josephus XIX. 5.**), das in Kraft blieb bis zum Ende der Regierung des Nero. Folglich muß die empörende Handlung, deren Philo in der genannten Stelle gedenkt, nothwendig in die Zeit des Cajus gefallen seyn, denn ohne kaiserliche Bestätigung, oder ohne die Erwartung der Straflosigkeit, von Seiten desselben, konnte kein Statthalter eine solche Grausamkeit wagen. Es ist also über allen Zweifel erhaben, daß Philo in der angeführten Stelle den Prätor Flaccus meint. Da nun dieser noch im ersten Jahre des Cajus in Ungnade fiel und seine Präfectur verlor, da ferner die Worte *χθὲς δὲ οὐ πρώην* durchaus auf eine nahe Zeit, also entweder auf dasselbe Jahr oder den Anfang des nächsten bezogen werden müssen, so folgt erstlich, daß das zweite Buch von den Träumen im Jahre 37 oder 38 nach Christus abgefaßt wurde

und zweitens, daß alle andere allegorischen und historisirenden Bücher unseres Verfassers früher geschrieben sind.

Fassen wir nun das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Die Blüthezeit Philo's fällt in die Zeit der Geburt Jesu, bis zum Jahre 40 — 50 nach Christus. Früher kann er nicht geschrieben haben, weil er dann vor dem zwanzigsten Jahre angefangen hätte, eine Annahme, welcher sowohl die Sitte der Alten, als die Eigenthümlichkeit seiner Schriften widerspricht, die alle große Gelehrsamkeit beurkunden. Später, als aus dem Jahre 38, haben wir keine, in dogmatischer Beziehung, wichtige Schrift von ihm. Seine Werke der genannten Art fallen folglich sämmtlich in eine Zeit, wo das Christenthum in Alexandrien gar nicht bekannt war, wo weder die Briefe noch die Evangelien existirten. Seine dogmatischen Ansichten sind also völlig unabhängig von der Lehre des Evangeliums; denn wenn wir auch nicht bestimmen könnten, in welchem Zeitverhältnisse seine andern Schriften zu den Büchern von den Träumen stehen, so würden diese allein für den Beweis genügen, daß seine Religionslehre aus einer ganz andern Quelle, als das Christenthum, geschöpft ist, da gerade die genannten zwei Schriften seine eigenthümlichsten Ansichten enthalten.

Philo lebte endlich zu einer Zeit, wo der jüdische Cultus noch in voller Herrlichkeit blühte, und der Tempel zu Jerusalem in göttlichen Ehren stand, wie aus verschiedenen Stellen seiner Schriften hervorgeht. **cfr. de Monarchia II. Mang. II. 223.** gegen oben: *μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν, οἷά τινα κοινὸν ὑπόδρομον καὶ καταγωγὴν ἀσφαλῆ πολυπράγμονος καὶ ταραχωδεστάτου βίου, ζητοῦντες εὐδίαν εὑρεῖν καὶ φροντίδων ἀνεθέντες, αἷς ἐκ πρώτης ἡλικίας καταζεύγνυνται καὶ πιέζονται, βραχύν τινα*

διαπνεύσαντες χρόνον ἐν ἱλαραῖς διάγειν εὐθυμίαις,
τε χρηστῶν γεμισθέντες σχολάζουσι τὴν ἀναγκαιοτά
λὴν, ὁσιότητι καὶ τιμῇ θεοῦ φιλίαν καὶ πρὸς τ
ἀγνοουμένους συντιθέμενοι, καὶ κρᾶσιν ἠθῶν ἐπὶ
καὶ σπονδῶν εἰς βεβαιοτάτην πίστιν ὁμονοίας πο
Noch in der letzten seiner Schriften, in der de l
Mang. II. 569, weissagt er dem Tempel ewige Da
spricht nämlich von Opfern, die dort dargebracht we
ewig dargebracht werden sollen: αἱ μέχρι τοῦ νῦν ἐ
ται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται. So wenig
das furchtbare Verhängniß, das der heiligen Stad
stand.

Mancher wird sich nun freilich wundern, wenn
den folgenden Capiteln, den Juden Philo Sätze au
hört, die er früher, als ausschließliches Eigenthum d
barung und des Evangeliums, zu betrachten gewoh
aber das letzte Capitel dieses Buches wird alle R
klären.

Viertes Capitel.

Der Kanon Philo's.

Nach diesen nöthigen Vorbemerkungen gehen
Darstellung der philonischen Theologie über. Und
erst weniges vom Kanon.

Den Juden ist, nach Philo's Ansicht, vor alle
Völkern der Erde, eine Offenbarung zu Theil gewor
der Schrift, de caritate, Mang. II. 386, oben,
Moses also reden: ὅπερ γὰρ ἐκ φιλοσοφίας τῆς δοκ
περιγίνεται τοῖς ὁμιληταῖς αὐτῆς, τοῦτο καὶ διὰ ν
ἐθῶν Ἰουδαίοις, ἐπιστήμη τοῦ ἀνωτάτου καὶ πρεσ
πάντων, τὸν ἐπὶ τοῖς γενητοῖς θεοῖς πλάνον ἀπωσ
Die Offenbarung bezieht sich, wie man aus dem W
μων καὶ ἐθῶν ersieht, hauptsächlich auf den Pentateu

r heilig erachteten Schriften zu geben, nennt er außer Büchern des Pentateuch's folgende: 1) Josua, cfr. de arum confusione, Mang. 1. 430, Mitte, wo er den ch, Jos. I. 5, als: λόγιον τοῦ ἵλεω θεοῦ anführt. uch der Richter ibidem p. 424, Mitte, wo Jud. VIII. 9. ogen wird. 3) Die Bücher der Könige, zu welchen, von Alexandrinern, auch die zwei Bücher Samuelis gerech- werden, so daß es im Ganzen viere sind: diese oft, na- lich das erste Buch, de ebrietate, Mang. I. 379, wo g. I. 15. mit dem Beisatze citirt wird: ὡς ὁ ἱερὸς λό- γησι. Das dritte Buch ist genannt quod Deus sit im- bilis. Mang. I. 293, gegen oben, wo III. regum XVII. mit dem Beisatze citirt ist: λέγεται ἐν ταῖς βασιλείαις. ie Psalmen sehr oft. So Psalm XX. 22. mit dem Beisatze: καὶ τῶν Μωϋσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις εὐχόμενος , cfr. Mang. I. 416. Weiter, Psalm XXIII. 1, mit Beisatze: οὐχ ὁ τυχὼν, ἀλλὰ προφήτης, ὁ τὰς ὑμνῳδίας άψας, λέγει ὧδε, cfr. Mang. I. 308. Ferner Psalm 38, it dem Beisatze: ὁ τοῦ Μωϋσέως θιασώτης ἀνεφθέ- . cfr. Mang. I. 335, de plantatione Noë; ibidem oben, Psalm 94, 9. mit dem Beisatze: ὁ θεσπέσιος ἀνὴρ

εἰρηνικός, ὅς πατρίῳ γλώσσῃ Σαλομὼν καλεῖται, φησί.
ner proverbia VIII. 22, mit dem Beisatze: εἰςάγεται
παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆ
γουσα τὸν τρόπον τοῦτον, de ebrietate, Mang. I. 362,
6) Jesajas. So Cap. V. 7, mit dem Beisatze: τις τῶν
λαι προφητῶν ἐπιθειάσας εἶπεν, cfr. Mang. I. 681.
LIV. 1. cfr. Mang. II. de execrationibus 434, unten.
Jeremias. So Cap. II. 3, mit dem Beisatze: ὁ πατὴρ
ὅλων διὰ προφητικῶν ἐθέσπισε στομάτων, cfr. de pro
Mang. I. 575, gegen unten. Ferner XX. 10, mit dem
satze: τις τοῦ προφητικοῦ θιασώτης χοροῦ, κατapνευσ
ἐνθουσιῶν ἀνεφθέγξατο, de linguarum confus. Mang. I.
8) Hoseas, dessen Cap. XV. 7, in der Schrift de Pl
tione Noë, Mang. I. 350, oben, mit den Worten ange
wird: καὶ παρά τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν λέγει
9) Zacharias, cfr. de linguarum confusione, Mang. I.
Mitte: ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωϋσέως ἑταίρων τινὸς
φθεγξαμένου τοιόνδε λόγον· ἰδοὺ ἄνθρωπος, ᾧ ὄνομα
τολή, welche Stelle in dem sechsten Capitel unseres Pr
ten, Vers 12, steht. 10) Hiob, dessen 14. Cap. 4. Vers
gezogen wird de nominum mutatione Mang. I. 585.

Die Beisätze zu den Citaten, die wir absichtlich a
führt haben, beweisen das hohe Ansehen, in dem auc
übrigen heiligen Schriften, außer dem Pentateuch, bei
rem Verfasser standen. Ob er nun gleich nicht alle B
des jüdischen Canons namentlich anführt, so ist keines
ein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Alexa
ner, zu Philo's Zeit, einen andern Kanon gehabt hätten
die Judäer; und so dürfte denn, der von Josephus, Co
Apionem I. 8, so allgemein gegebene, auch für die äg
tischen Juden gelten.

Aber diese hatten die Schriften des alten Bundes i
ner andern Form, als die Judäer. Bei ihnen galt die U

setzung der LXX. für kanonisch. Die Stelle de vita Mosis II, Mang. II. 140, ist klassisch über diesen Punkt. Nachdem Philo hier erzählt hat, wie Ptolemäus Philadelphus, aus Hochachtung für die mosaische Gesetzgebung, den damaligen Hohenpriester der Juden, um gelehrte, beider Sprachen, der hellenischen und chaldäischen, kundige Männer gebeten, wie diese, in Alexandrien, auf's freundlichste aufgenommen worden, und, um von allen irdischen Störungen bei einem so heiligen Geschäfte gesichert zu seyn, sich die Insel Pharos, vor Alexandria gelegen, zu ihrem Aufenthalte erkoren hätten, fährt er so fort: *καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, οὐρανοῦ, περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσειν — κοσμοποιΐα γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή — καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥςπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. Καὶ τοι τίς οὐκ οἶδεν ὅτι πᾶσα μὲν διάλεκτος, ἡ δ' ἑλληνικὴ διαφερόντως ὀνομάτων πλουτεῖ, καὶ ταὐτὸν ἐνθύμημα οἷόν τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα σχηματίσαι πολλαχῶς, ἄλλοτε ἄλλας ἐφαρμόζοντα λέξεις. Ὅπερ ἐπὶ ταύτης τῆς νομοθεσίας οὔ φασι συμβῆναι, συνενεχθῆναι δ' εἰς ταὐτὸ κυρίοις ὀνόμασι τὰ ἑλληνικὰ τοῖς χαλδαϊκοῖς, ἐναρμοσθέντα εὖ μάλα τοῖς δηλουμένοις πράγμασιν. Ὃν γὰρ τρόπον, οἶμαι, γεωμετρίας καὶ διαλεκτικῆς τὰ σημαινόμενα, ποικιλίαν ἑρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἡ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα· τὸν αὐτὸν ὡς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεῦρον, ἅπερ δὴ μόνα ἢ μάλιστα τρανώσειν ἔμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.*

Zwei Punkte sind hier zu beachten. Erstens spricht Philo nur von Uebertragung der *νομοθεσία*. Glaubte er wirklich, daß damals nur der Pentateuch übersetzt worden sey, oder befolgte er in seiner Erzählung den Grundsatz, a parte po-

tiori fit denominatio? Wenigstens muß man dieß sagen, daß er bei Citaten aus den Propheten immer die LXX. zu Grund legt. Zweitens bemerke man die starken Ausdrücke ἱεροφαντεῖν ὥςπερ ὑποβολέως ἀοράτως ἐνηχοῦντος, ἐνθουσιᾷν, προφητεύειν. Weiter oben sagt er von den Siebzig: λογισάμενοι, ὅσον ἔιη τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς διερμηνεύειν, μήτ' ἀφελεῖν τι μήτε προςθεῖναι μήτε μεταθεῖναι δυναμένους, ἀλλὰ τὴν ἐξαρχῆς ἰδέαν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας. Die Arbeit des Uebersetzens wurde demnach für eben so inspirirt gehalten, als die erste Abfassung. Diese Meinung hatte großen Einfluß auf den Gebrauch; die Verehrung für jene Inspiration ging so weit, daß Philo in seinen allegorischen Schriften, wo, wie wir weiter unten zeigen werden, viel Gewicht auf die Etymologie der Namen gelegt wird, sehr oft, nicht aus der Urbedeutung der Wörter, sondern aus der Aehnlichkeit, welche hebräische Eigennamen mit dem griechischen haben, den mystischen Sinn ermittelt. Wir wollen ein Beispiel geben. Im ersten Buche legis allegoriarum **Mang. I. 56.** unten, Pf. **I. 158,** Mitte, erklärt er den Strom in Eden für die ἀρετὴ γενικὴ, für die Tugend in der Gattung, die vier Arme, in die er sich theilt, seyen die vier Cardinaltugenden. Um dieß zu beweisen, werden die Namen zu Hülfe gerufen: „ὄνομα τῷ ἑνὶ Φεισὼν· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐϊλὰτ“. (Genes. II. 11.) wird so erklärt: τῶν τεττάρων ἀρετῶν ἓν εἶδός ἐστιν, ἡ φρόνησις, ἣν Φεισὼν ὠνόμασε, παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων· χορεύει δὲ κύκλῳ, καὶ περίεισι τὴν γῆν Εὐϊλὰτ, τοῦτο δέ ἐστι τὴν εὐμενῆ καὶ πρᾳεῖαν καὶ ἵλεων κατάστασιν περιέπει. Also auch Evilat soll gebildet seyn aus εὐ, von εὐμενης, und ιλατ von ἵλεως! Zur Ehre Philo's sey es gesagt, daß er einige Seiten weiter unten, die Etymologie auch nach der hebräischen Bedeutung gibt. Aus solchen und ähnlichen Stellen, wo er falsche Ableitungen

dem Hebräischen vorbringt, hat man den Schluß ziehen
en, daß er das Hebräische gar nicht verstand; dieß ist sehr
t möglich, aber für unsern Zweck gleichgültig.

Beispiele anderer Art, welche für das hohe Ansehen der
X. unter den Alexandrinern sprechen, finden sich in Menge
unserem Verfasser. So ist es ihm sehr wichtig, ob der
ikel bei θεὸς steht oder nicht, auf welche Stellen wir gleich
ückkommen werden. Deßgleichen legt er ein großes Gewicht
die Wahl und Zusammensetzung der Wörter. Man findet
von ein merkwürdiges Beispiel **de linguarum confusione**,
ifer **III. 402**, unten, und **404**, oben.

Zu bemerken ist aber noch, daß sein Codex der **LXX.**
oft von unsern heutigen Ausgaben abweicht. So führt
in der Schrift **de Posteritate Caini**, Pf. **II. 322**, zu un-
, **Mang. I. 251**, unten, die Stelle **Exodus 32. 7**, so an:
ιζε, *κατάβηθι*, *ἀνάβηθι*. Allein nirgends findet sich in
m Codex der **LXX.** *ἀνάβηθι*, so wenig, als im Originale.
dem ersten Buche **legis allegoriarum**, Pf. **I. 150**, **Mang.**
53, unten, führt er **Gen. II. 15.** so an: *ἔλαβε κύριος ὁ*
ς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ
αδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν. Auf die Worte
ἐποίησε legt er ein großes Gewicht, und will daraus be-
en, daß der, in diesem Verse genannte Mensch, nicht der-
sey mit dem *ἄνθρωπος πεπλασμένος*, weil es *ὃν ἐποίησε*
nicht *ὃν ἔπλασεν* heiße. In unsern Ausgaben dagegen
man *ὃν ἔπλασε*. Im dritten Buche **de vita Mosis**,
g. **II. 166**, oben, führt er den **15.** Vers vom **24.** Cap. des
ticus so an: *ὃς ἂν καταράσηται θεὸν, ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω·*
ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω. Für *θεὸς*
irt er gleich darauf die heidnischen Götter, für *ὁ κύριος* den
ren Gott. Vergleicht man hiermit die Stelle **de somniis**
Pfeifer **V. 102**, unten, **Mang. I. 655**, oben, wo er sagt:
ρὸς λόγος (das alte Testament) *τὸν μὲν ἀληθείᾳ θεὸν*

διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών, ἐγώ εἰμι ὁ θεός, τὸν ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, so sieht man, daß er de Grund jener obgenannten Erklärung in dem bei θεός weg gelassenen Artikel findet. In den heutigen Ausgaben de LXX. steht aber weder bei θεός noch bei κύριος der Artikel

Merkwürdig ist ferner, daß er über den Auszug Abra ham's aus Haran dieselbe Angabe vorbringt, welche die Apostelgeschichte (cfr. act. VII. 4.) dem Stephanus in den Mund legt. Abraham sey nämlich im 75. Lebensjahre aus Haran nach Kanaan gewandert, eine Behauptung, welche der Zeitrechnung in der Genesis widerspricht.

Außer dem Kanon des alten Testaments, deutet Philo, an verschiedenen Orten, noch auf eine andere Quelle göttli cher Belehrung hin. Am Ende der Schrift de Justitia, Mang. II. 361, sagt er, das mosaische Verbot, die Mark steine zu versetzen, müsse auch auf die alten Sitten ausge dehnt werden: ἔθη γὰρ ἄγραφοι νόμοι δόγματα παλαιῶν ἀν-δρῶν οὐ στήλαις ἐγκεχαραγμένα καὶ χαρτιδίοις ὑπὸ σητῶν ἀναλισκομένοις, ἀλλὰ ψυχαῖς μετειληφότων τῆς αὐτῆς πο-λιτείας. Ὀφείλουσι γὰρ παῖδες παρὰ γονέων τῶν οὐσιῶν κληρονομεῖν ἔθη πάτρια οἷς ἐνετράφησαν, καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων συνεβίωσαν, καὶ μὴ καταφρονεῖν παρ᾽ ὅσον ἄγρα-φος αὐτῶν ἡ παράδοσις. Ὁ μὲν γὰρ τοῖς ἀναγραφεῖσι νό-μοις πειθαρχῶν οὐκ ἂν δεόντως ἐπαινοῖτο, νουθετούμενος ἀνάγκῃ καὶ φόβῳ κολάσεως· ὁ δὲ τοῖς ἀγράφοις ἐμμένων ἑκουσίαν ἐπιδεικνύμενος τὴν ἀρετὴν, ἐγκωμίων ἄξιος. Aller dings ist hier mehr von Sitten, als von Lehren, die Rede aber der allgemeine Ausdruck ἄγραφος παράδοσις weist nich undeutlich auf ein System solcher ungeschriebenen Ueberliefe rungen, vielleicht gar auf eine Polemik gegen streitende Mei nungen hin. Stärker tritt die Beziehung auf die Lehre i einer Stelle der Schrift, de legatione, hervor. Mang. II pag. 562, oben, sagt er: Cajus Caligula habe die Juden stä

ler gehaßt, weil sie gelernt hätten, ἐξ αὐτῶν τρόπον τινα σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων, καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν. Hier fällt die Beziehung auf die Lehre in die Augen. Indeß wird diese Ueberlieferung nirgends geradezu auf Gott zurückgeleitet. Sonst ist noch zu bemerken, daß auch bei den Pharisäern die παράδοσις vorzüglich rituellen oder practischen Inhalts war, wofür die ganze Mischnah zeuget. Soviel über die practische und dogmatische Ueberlieferung.

In geschichtlicher Beziehung kannte Philo Quellen über die Urgeschichte seines Volks, namentlich über das Leben Mosis, von denen wir nichts wissen. **De vita Mosis I.**, im Anfange der Schrift, **Mang. II. 81**, sagt er: τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρά τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον, καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἑτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Was sollen die Worte τὰ γὰρ λεγόμενα ἀεὶ τοῖς ἀναγινωσκομένοις συνύφαινον bedeuten? Wohl nichts anders, als, jene Aeltesten haben die alten Sagen, τὰ λεγόμενα, immer bei den Vorträgen, in den Synagogen, zugleich mit dem erzählt, was in dem heiligen Texte stand, sie haben also die Sage, von Geschlecht zu Geschlecht, mit der Erzählung des Textes verbunden, vielleicht auch auf den Rand der Handschriften geschrieben. Darum konnte nur ein Jude, der den Unterricht jener πρεσβύτεροι genossen, die Geschichte Mosis vollständig beschreiben.

Wie dem auch sey, soviel ist gewiß, daß Philo sich in dieser Stelle auf eine historische Tradition beruft. Wirklich enthalten auch seine Schriften über das Leben des Moses, Joseph's, Abraham's, eine Menge Züge, von denen sich im Pentateuch nichts findet, und die dennoch von ihm mit der-

selben Zuversicht, erzählt werden, als Alles, was durch den Pentateuch verbürgt ist. Demnach dürfen wir annehmen, daß er dieser geschichtlichen Ueberlieferung ein sehr großes, vielleicht kanonisches Ansehen zutraute.

Fünftes Capitel.

Von der Inspiration der heiligen Schriften.

Philo unterscheidet zwei Arten der Inspiration, nämlich ἑρμηνεία und προφητεία. Wir setzen die classische Stelle de **vita Mosis III, Mang. II. 163**, unten, her: *οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι᾽ αὐτοῦ. Λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα, πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο· τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προςώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι᾽ ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δὲ ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δὲ ἐκ προςώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὅλα δι᾽ ὅλων ἀρετῶν θείων δείγματα ἐστὶ, τῆς τε ἵλεω καὶ εὐεργέτιδος, δι᾽ ὧν ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους πρὸς καλοκαγαθίαν ἀλείφει, μάλιστα δὲ τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος, ᾧ τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ἀνατέμνει ὁδόν. Τὰ δὲ δεύτερα μίξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος. Τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ, μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, ᾗ θεσπιεῖ τά μέλλοντα. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὑπερθετέον· μείζονα γὰρ ἐστιν ἢ ὡς ὑπ᾽ ἀνθρώπου τινὸς ἐπαινεθῆναι, μόλις ἂν ὑπ᾽ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς ὅλων φύσεως ἀξίως ἐγκωμιασθέντα, καὶ ἄλλως λέγεται ὡςανεὶ δι᾽ ἑρμηνέως. Ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι. Περὶ δὲ τῶν δευτέρων αὐτίκα πειράσομαι δηλοῦν, συνυφήνας αὐτοῖς καὶ τὸ τρίτον εἶδος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ λέγοντος ἐνθουσιῶδες ἐμφαίνεται, καθ᾽ ὃ μάλιστα καὶ κυρίως νενόμισται προφήτης.* Man ersieht aus diesen Worten, daß Philo der ἑρμη-

νεία bei weitem den Vorzug gibt vor der προφητεία, und daß letztere nur die zweite und dritte Klasse in sich befaßt. Der Grund dieses Vorzugs liegt darin, daß der Prophet als ἑρμηνεὺς zu einer Person mit der Gottheit, gleichsam zu einem lebendigen Worte Gottes wird, da er ja in der Gottheit Person spricht. Allein dieser Unterschied ist doch etwas fein gesponnen, denn der Prophet ist immer ein ἑρμηνεύς, da er ja als Prophet nicht seine eigene, sondern fremde Meinung ausspricht; darum ist es nicht zu verwundern, wenn unser Verfasser in einer andern Stelle wieder beide Begriffe verwechselt. Man sehe am Ende des ersten Buchs de monarchia, Mang. II. 222: ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν, ὧν ἂν ἐθελήσῃ. Indessen bleibt jener hohe Vorzug der erstern Klasse unbestritten.

Unser Verfasser will in der angeführten Stelle das Wesen der eigentlichen ἑρμηνεία gar nicht erklären, weil sie in die tiefsten Tiefen der Gottheit eingehe, und den Menschen als eins mit Gott zeige. Dagegen spricht er seine Ansicht von der προφητεία an vielen Orten aus. So Liber III. de specialibus legibus, Mang II. 343, Mitte: προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεύς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ, γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ, καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος, καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει. Ganz so läßt er de vita Mosis I. Mang. II. pag. 125, gegen oben, Bileam auf die Vorwürfe Balaaks antworten: λέγω οὐδέν ἴδιον, ἀλλ' ἅττ' ἂν ὑπηχήσῃ τὸ θεῖον.

Die Selbstthätigkeit der Menschen dachte er sich völlig ausgeschlossen, wie, theils aus den angeführten Stellen er-

hellt, theils noch deutlicher in einer Stelle der Schrift, **quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 118,** Mitte, **Mang. I. 511,** gelehrt wird: ἕως ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες, οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γίνηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει, κατοχωτική τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ᾽ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ᾽ ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. Ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰςοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. Philo spricht nämlich über die Stelle, **Genesis XV. 12:** περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἔπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ. Für ἥλιος erklärt er den menschlichen Geist, für δυσμή das ἐκστῆναι desselben. Soviel zur Erklärung der Stelle.

Merkwürdig ist, daß er die Begeisterung der Propheten nicht bloß von dem heiligen Geiste, wie in obigen Stellen, sondern auch von andern himmlischen Wesen ableitet. Man sehe erstes Buch **de vita Mosis, Mang. II. 123,** unten, und 124 oben. Es wird hier erzählt, eine göttliche Gestalt, θεία τις ὄψις, habe sich Bileam in den Weg gestellt und seine Eselin erschreckt, bis jener es merkte und fragte, ob er weiter gehen dürfe oder nicht. Da habe die Gestalt geantwortet: βάδιζε, εἶπεν, ἐφ᾽ ἣν σπεύδεις ὁδὸν· ὀνήσεις γὰρ οὐδὲν, ἐμοῦ τε λεκτέα ὑπηχοῦντος ἄνευ τῆς σῆς διανοίας, καὶ τὰ φωνῆς ὄργανα τρέποντος, ᾗ δίκαιον καὶ συμφέρον. Ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης οὐ συνιέντος. Also können auch Engel inspiriren. Wahrscheinlich ist jedoch diese göttliche Gestalt, nach der Ansicht unseres Verfassers, für den λόγος zu halten, wie wir weiter unten zeigen werden.

Der Materie nach besteht die Prophetie, hauptsächlich

im Voraussagen der Zukunft. Dieß erhellt deutlich aus der schon berührten Stelle **de monarchia, Liber I., Mang. II.** 221, unten. Moses habe die Wahrsager, Zeichendeuter, Vogelschauer aus seinem Staate verwiesen; ἐπεὶ δὲ, fährt er fort, πᾶσιν ἀνθρώποις ἔρως τῆς τῶν μελλόντων ἐπιστήμης ἐνίδρυται καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τοῦτον ἐπὶ θυτικὴν καὶ τὰ ἄλλα εἴδη τρέπονται μαντικῆς, ὡς δι' αὐτῶν τὸ σαφὲς ἀνερευνήσοντες, τὰ δὲ ἀσαφείας γέμει πολλῆς καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἀεὶ διελέγχεται· τούτοις μὲν σφόδρα εὐτόνως ἐπακολουθεῖν ἀπαγορεύει. Φησὶ δὲ, ὅτι ἐὰν ἀληθῶς εὐσεβῶσιν, οὐκ ἀμοιρήσουσι τῆς τῶν μελλόντων ἐπιγνώσεως· ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· — οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, — ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Prophetie und ἐπίγνωσις τῶν μελλόντων ist hier fast als gleichbedeutend gesetzt. Doch erstreckt sich erstere nicht bloß auf Vorausbestimmung der Zukunft, sondern auch auf Erkenntniß aller erhabenen, göttlichen, dem gewöhnlichen Menschen verborgenen Dinge.

Letztere Stelle leitet uns zugleich noch auf einen dritten Punkt, der beachtet werden muß, nämlich, daß unser Verfasser, die Gabe der Weissagung, nicht bloß auf Wenige beschränkt, sondern sehr weit ausdehnt. Wenn ihr gut seyd, heißt es dort, werdet ihr Propheten haben. Dasselbe besagt noch deutlicher eine Stelle der Schrift **quis rerum divinarum haeres**, Pf. **IV. 116, Mang. I. 510**, gegen unten: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥςτε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πλεττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.

Πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε. Νῶε δίκαιος, ἆρ' οὐ καὶ προφήτης εὐθύς; Ἢ τὰς εὐχὰς καὶ κατάρας ἃς ἐπὶ ταῖς αὖθις γενεαῖς ἐποιήσατο (cfr. **Genes. IX. 25 — 27.**), *ἔργων ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας, οὐ κατεχόμενος ἐθέσπισε; Τί δὲ Ἰσαάκ; Τί δὲ Ἰακώβ; Καὶ γὰρ οὗτοι διά τε πολλῶν ἄλλων καὶ μάλιστα διὰ τῶν εἰς τοὺς ἐγγόνους προσρήσεων ὁμολογοῦνται προφητεῦσαι. Τὸ γάρ, „συλλέγητε, ἵνα ἀναγγέλλω τί ἀπαντήσει ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν", ἐνθουσιῶντος ἦν· ἡ γὰρ τῶν μελλόντων κατάληψις ἀνοίκειος ἀνθρώπῳ. Τί δὲ Μωϋσῆς; οὐ προφήτης ᾄδεται πανταχοῦ;* Also ist jeder gute Jude zur Prophetie befähigt. Bei dieser Ansicht ist es nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da von eigenen inspirirten Zuständen redet. Man vergleiche **de migratione Abraami, Pf. III. 426, Mang. I. 441,** Mitte. Es ist vorher die Rede von dem göttlichen Zuge in menschlichen Seelen, oder von Zuständen, wo der menschliche Geist nichts und Gott alles in den Seelen wirkt; nun fährt Philo fort: *τὸ ἐμαυτοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. Βουληθεὶς ἔστιν ὅτε κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν, καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδών, ἄγονον καὶ στεῖραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν, ἄπρακτος ἀπηλλάγην, τὴν μὲν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος κράτος καταπλαγείς, παρ' οὗ τὰς τῆς ψυχῆς ἀνοίγνυσθαί τε καὶ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν. Ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾷν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. Ἔσχον γὰρ ἑρμηνῦσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὀξυδερκεστάτην ὄψιν, ἐνέρ-πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἷα γένοιτ' ἂν δι' ὀφ-κ σαφεστάτης δείξεως.*

eben dieß weist eine Stelle des Buchs de Cheru-

him hin, Pf. II. 16, **Mang. I. 143**, unten. Es ist hier von der mystischen Bedeutung der Cherubim die Rede. Nachdem er mehrere, seinen Zeitgenossen, schon bekannte Erklärungen angeführt, fährt er mit den Worten fort: *ἤκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς, εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι, καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε, μαντεύεσθαι· ὃν ἐὰν δύναμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ*; und läßt nun seine eigene Ansicht folgen. Hieher gehört ferner **de Somniis Liber II.** Pf. V. 208, wo er ebenfalls über eine schwierige Erklärung einer mosaischen Stelle sich so vernehmen läßt: *ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καί φησιν· ὦ οὗτος ἔοικας ἀνεπιστήμων εἶναι καὶ μεγάλου καὶ περιμαχήτου πράγματος, ὅπερ ἀφθόνως, πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα εὐκαίρως ὑφηγησάμην, ἀναδιδάξω.* Nach dieser Einleitung gibt er seine eigene Ansicht. Zu vergleichen ist noch eine Stelle der Schrift **de migratione Abrahami**, Pf. III. 498, unten, 500 oben, **Mang. I. 466**, oben. Er spricht hier allegorisirend von der Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran, und von da nach Kanaan. Chaldäa ist ihm die verderbliche Wissenschaft der Astrologie, Haran bedeutet die Sinne, Kanaan das Ewige. Der Sinn, den er herauszwingt, ist dieser: die Seele solle die Beschäftigung mit eitlen Dingen, das unnütze Anstaunen der Gestirne aufgeben, in sich selbst zurücktreten, und vorerst in den Sinnen leben, d. h. dasjenige, was ihr zunächst liegt, kennen lernen, und erst, wenn sie ihre irdische Behausung erforscht, nach dem Ewigen, nach der Wanderung jenseits: *τὴν ἐνθεῦδε μετανάστασιν*, streben. Nun fährt er fort: Auch so lange sie noch in den Sinnenhöhlen gefangen sitzt, schaut sie bisweilen Ewiges: *ἧς δείγματα σαφῆ καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐγκατειλημμένοι φωλεοῖς κατόψεσθε, τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις, — ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν, ἑαυτῷ*

προσομιλεῖν ἄρχεται, ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλη
καὶ ἀποῤῥυψάμενος πάνθ᾽ ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσ
φαντασιῶν ἀπεμάξατο, ταῖς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευ
ταις διὰ τῶν ὀνείρων μαντείαις ἐνθουσιᾷ· — τοτὲ
ἐν ταῖς ἐγρηγόρσεσιν. Ὅταν γὰρ ἔκ τινος τῶν κατὰ φ
φίαν κατασχεθεὶς θεωρημάτων ἀχθῇ πρὸς αὐτοῦ,
ἕπεται, τῶν δ᾽ ἄλλων ὅσα κατὰ τὸν σωματικὸν οἶκον
μονεῖ δήπου. Καὶ ἐὰν ἐμποδίζωσιν αἱ αἰσθήσεις πρ
ἀκριβῆ θέαν τοῦ νοητοῦ, μέλει τοῖς φιλοθεάμοσι καὶ
αὐτῶν τὴν ἐπίθεσιν. Τάς τε γὰρ ὄψεις καταμύουσι,
ὦτα ἐπιφράττουσι, καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἐπέχουσιν ὁρμὰ
ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρίβειν ἀξιοῦσιν, ὡς μὴ πρὸς
αἰσθητοῦ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ᾧ νοητὰ βλέπειν ἔδ
θεὸς ἐπισκιασθῇ. Der Satz ist ganz allgemein hin
woraus abzunehmen ist, daß Philo eine solche Inspi
als gewöhnlich, wenigstens, als häufig, dachte.

Doch muß man deßwegen nicht glauben, daß unse
fasser die Propheten des alten Bundes in eine Rei
den gewöhnlichen Menschen, oder mit dem lebenden Gesc
stellte. Am allerwenigsten den Gesetzgeber Moses.
ist *προφήτης κατ᾽ ἐξοχήν*. Er wird de vita **Mosis III.**,
II. 163, gegen unten: *δοκιμώτατος τῶν προφητῶν*, ge
Ja, er ist nicht bloß *προφήτης*, sondern in eine höhere
zu rechnen, die kein Sterblicher mit ihm theilt, er ist
νεύς im höchsten Sinne; man vergleiche die oben ang
Stelle de vita **Mosis III.** Von seinem Preiße ist
voll. Er nennt ihn in seinen allegorischen Schriften:
θαρώτατος νοῦς, ὁ ἀστεῖος ὄντως, ὁ νομοθετικὴν
καὶ προφητικὴν ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ
cfr. Liber de congressu quaerendae eruditionis grati
IV, 198. unten, **200.** oben. **Mang. I. 538**, Mitte. J
selben Schrift, Pf. **214.** unten, **Mang. 543.** sagt er
nem Ausspruche Mosis: *ὁ λόγος προφήτης, ὄνομα M*

hebt, als wäre Moses der Prophet überhaupt, προφήτης κατ' ἐξοχήν. Im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 94, Mitte, Mang. I. 652, wird gesagt: Beseleel bedeute mystisch die Kraft der Seele (τρόπος ψυχῆς), die nur die Abbilder der Dinge schaue, Moses aber den Geist, der die Urbilder selbst aufbaue: τὰ γὰρ μιμήματα οὗτος, τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωϋσῆς ὄνομα. Dieser Ausspruch sagt unendlich viel in Philo's Sinne. Allein, obgleich auf einer Seite übertrieben (denn nach unseres Verfassers Ansicht, vermag kein Mensch, selbst Moses nicht, Gott, noch die reinen Urbilder, zu schauen), wird er im Uebrigen bestätigt durch die klassische Stelle de vita Mosis I., Mang. II. 105, gegen unten, wo erzählt wird, Gott habe Moses an seinem Loose Theil nehmen lassen, und ihm Macht über die Natur und die Elemente verliehen: κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως, ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον, ὡς κληρονόμῳ κτῆσιν ἁρμόζουσαν. Τοιγαροῦν ὑπήκουεν ὡς δεσπότῃ τῶν στοιχείων ἕκαστον, ἀλλάττον ἣν εἶχε δύναμιν καὶ ταῖς προστάξεσιν ὑπεῖκον. Auf der nächstfolgenden Seite, oben, sagt er sogar: noch größeren Antheil habe er an Gott gehabt, und nicht bloß die Welt zum Eigenthume bekommen, sondern er sey sogar mit dem Namen „Gott" beehrt worden: τί δ'; οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπήλαυσε, προσρήσεώς τε τῆς αὐτῆς ἀξιωθείς; Ὠνομάσθη γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς, εἴς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν αὑτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγών, πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον, ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι. Diese Stelle erklärt die obige von den Urbildern vollkommen, ob sie gleich nach andern deutlichern Aussprüchen zu limitiren

ist, wie wir schon angedeutet haben, und später zei
den. Zugleich ersieht man, daß Moses einem Gotte
bar, als höchstes Vorbild der Menschheit, ja, als
liche Natur hingestellt wird. Er heißt Mittler und
ner der Menschheit, **Liber III. de vita Mosis, M**
160, obere Mitte, *μεσίτης* und *διαλλακτής*. In ih
nigten sich alle Eigenheiten, die zu einem Könige,
ber und Hohenpriester erforderlich sind, weßhalb d
sein Leben, ganz wie in dem Evangelium und d
Dogmatik das Leben des Erlösers, von Philo, in d
chen Beziehung der *βασιλεία, νομοθεσία, ἱερωσύνη*
φητεία dargestellt wird. So sagt er am Ende d
Buchs **de vita Mosis, Mang. II. 133**, unten: *τὰ*
κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα αὐτῷ μεμήνυται (in
dem ersten Buche), *λεκτέον δὲ ἑξῆς καὶ ὅσα διὰ τῆ*
ρωσύνης καὶ νομοθετικῆς κατώρθωσε. Καὶ γὰρ το
ριεποιήσατο τὰς δυνάμεις, ὡς ἁρμοττούσας μάλιστ
λείᾳ. Im Anfange des zweiten Buchs **Mang. II.**
er sich über denselben Gegenstand so vernehmen: „Ein
mit gutem Fuge, daß nur da die Städte gedeihen,
Könige Philosophen seyen, und Philosophen Könige.
ser Gesetzgeber hat nicht nur Fülle der Philosophie
Königsmacht besessen, sondern auch die dreifache W
Gesetzgebers, Hohenpriesters und Propheten. Von
will ich jetzt reden, so verlangt es die Natur mein
standes. Denn erst, wenn ein und derselbe durch di
Gottes zugleich König, Gesetzgeber, Hoherpriester u
phet ist, steht er, meines Meinens, in der höchsten
dung, und sein Leben als ein geschlossenes Ganzes d
um? will ich gleich sagen. Ein König muß befehl
man thun und verbieten, was man nicht thun s
hiermit der Begriff des Gesetzes erschöpft ist, so fo
der König ein lebendiges Gesetz sey, so wie das G

gerechter König. Ein König und Gesetzgeber aber muß nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Dinge verstehen. Denn ohne göttlichen Beistand können Könige und Völker nimmermehr gedeihen. Deßhalb muß ein solcher auch das Hohepriesterthum besitzen, damit er durch vollkommene Opfer und vollendete Einsicht in das Wesen des wahren Gottesdienstes, für sich selbst und seine Untergebene, von dem gütigen, und fromme Gebete liebreich erhörenden Gotte, Abwendung des Bösen und Verleihung des Guten erflehe. Denn wie sollte er, der, seiner Natur nach, voll Liebe ist, und seine wahren Verehrer überall vorzieht, nicht sein Flehen erhören. Aber, da ferner dem Könige, Gesetzgeber und Hohenpriester unendlich vieles von göttlichen und menschlichen Dingen verborgen ist und verborgen seyn muß, weil er, jener großen Vorzüge unerachtet, immer ein Mensch bleibt, so muß ihm zur Vollendung des Ganzen, auch nothwendig die Prophetenwürde zukommen, damit er, durch göttlichen Beistand, das erkenne, was er, mit menschlichem Verstande, nicht erschauen vermag. Denn, wo dieser nicht mehr ausreicht, hilft jene aus. Schön und in sich gerundet ist die Vereinigung der genannten vier Kräfte. Sie reichen sich gegenseitig die Hand, Unterstützung leihend und nehmend, wie die jungfräulichen Charitinnen, die durch das ewige Gesetz der Natur unzertrennlich mit einander verschwistert sind; so daß man von ihnen, wie von den Tugenden, mit Recht sagen kann, „wer eine besitzt, hat auch die andern.“

Die ganze Vollendung seines Wesens wird in dem dritten Buche **de vita Mosis, Mang. II. 145**, mit dem schönen, alles andere in sich befassenden Ausdrucke bezeichnet: „er war von göttlicher Liebe angehaucht,“ *καταπνευσθεὶς ὑπ᾽ ἔρωτος οὐρανίου.* Was er sagte, ist göttlich wahr, ist *λόγιον*, man sehe **de vita Mosis, Mang. II. 163**, unten: *οὐκ ἀγνοῶ, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέ-*

γραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Deßwegen müssen auch sei Vorhersagungen über die fernste Zukunft des israelitisch Volks (messianische Hoffnungen) in Erfüllung gehen, Lib III. de vita Mosis, Mang. II. 179. Vor seinem Tode hat er jedem Stamme insbesondere, und dem ganzen Volke im gesammt die zukünftigen Schicksale verkündet: ὧν τὰ μὲν ἤδ συμβέβηκε, τὰ δὲ προςδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντω ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις!

Von seinen Gesetzen sagt er, sie seyen die Urbilder alle möglichen andern. So de congressu quaerendae eruditio nis gratia, Pf. IV. 194, obere Mitte, Mang. I. 536, unten τὴν ἱερὰν καὶ θείαν ἐκκλησίαν δέκα τοῖς σύμπασι λόγοι Μωϋσῆς ἀναγέγραφεν. Οὗτοι δέ εἰσι θεσμοὶ, τῶν κατὰ μέ ρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίζαι καὶ ἀρχαὶ, πηγ ἀέννασι διαταγμάτων, προςτάξεις τε καὶ ἀπαγορεύσεις περι χόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων. Er sagt dieß hier vo den zehn Geboten, an einer andern Stelle wird jedoch behaup tet, die zehn Gebote haben ohne ἑρμηνεὺς in der Luft Gesta angenommen, und seyen als Stimme erschienen, de praemi ac poenis, Mang. II. 408, zu unterst: ἅπερ (scil. κεφά λαια δέκα) λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλ ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσ ἔχοντα λογικήν. Dennoch gilt jener Ausspruch von der E genschaft seiner Gesetze im Allgemeinen.

Weiter, sagt er, die Gesetze Mosis seyen den Gesetz der Weltharmonie nachgebildet, und stellen diese auf die rein Weise dar. So de vita Mosis II, Mang. II. 142, Mitt wo behauptet wird, Moses habe den Gesetzen die Weltsch pfung vorangestellt: τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι. Τῶν γοῦν ἐν μέρει δι τεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελ σειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας. Gleichwie aber d

Natur, als Buch betrachtet, eine erhabene Geheimschrift ist, die nur wenige entziffern können, so findet Philo auch in den mosaischen Gesetzen einen überschwenglichen tiefen Sinn. Er vergleicht sie deßhalb mit den großen Mysterien der Hellenen. So beschreibt er, de Decalogo, Mang. II. 187, oben, jeden, der die Verkündigung der zehn Gebote hören durfte, als einen Geweihten, als eine Seele, ἧ θέμις τὰς μεγάλας τελεῖσθαι τελετάς. Aehnlich redet er, de Cherubim, Pf. II. 26, unten, Mang. I. 147, gegen unten, diejenigen, welche hinter dem Wortsinne die tiefere Bedeutung der mosaischen Schriften schauen, so an: ταῦτα, ὦ μύσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσετε. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen. Bei dieser Ansicht von dem geheimen, überschwenglichen Sinne der mosaischen Gesetze, ist es eine natürliche Folgerung, daß Inspiration zu ihrem Verständnisse erfordert werde. Philo schreibt diese Behauptung ausdrücklich nur den Essäern zu, quod omnis probus liber, Mang. II. 458, oben: τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου. Allein es war gewiß auch seine eigene Ansicht; denn er selbst leitet ja öfters, wie wir gesehen haben, seine tiefere Erkenntniß der mosaischen Offenbarung aus inspirirten Zuständen ab.

Ihre Aehnlichkeit mit der Weltharmonie behauptet die mosaische Gesetzgebung ferner auch darin, daß sie, nach unseres Verfassers Ansicht, unwandelbar ist, wie die ewigen Gesetze des Alls, daß sie nie verändert wurde, und auf alle Zeiten fortdauern wird. cfr. de vita Mosis II, Mang. II. 136, Mitte: ὅτι δ' αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πανταχοῦ πάντων ὅσοι παρ' Ἕλλησιν ἢ Βαρβάροις ἐγένοντο, καὶ οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, μηδὲν ὧν χρὴ παραλιπόντες, ἐναργεστάτη πίστις ἥδε· τὰ μὲν τῶν ἄλλων νό-

μιμα, εἴ τις ἐπίῃ τῷ λογισμῷ, διὰ μυρίας προφάσει
κεκινημένα, πολέμοις, ἢ τυραννίσιν, ἤ τισιν ἄλλοις ἀ
ἃ νεωτερισμῷ τύχης κατασκήπτει. Πολλάκις δὲ
πλεονάσασα χορηγίαις καὶ περιουσίαις ἀφθόνοις
νόμους, τὰ λίαν ἀγαθὰ τῶν πολλῶν φέρειν οὐ δ
ἀλλὰ διὰ κόρον ἐξυβριζόντων· ὕβρις δ' ἀντίπαλον
δὲ τούτου μόνου βέβαια, ἀσάλευτα, ἀκράδαντα,
σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα, μένει παγία
ἡμέρας ἐγράφη μέχρι νῦν, καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάν
νεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥςπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν
σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. Τ
γοῦν χρησαμένου τοῦ ἔθνους μεταβολαῖς κατά τε
καὶ τὸ ἐναντίον, οὐδὲν ἀλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τ
ταγμένων ἐκινήθη, πάντων ὡς ἔοικε τὸ σεμνὸν καὶ
πὲς αὐτῶν ἐκτετιμηκότων. Ἃ δὲ μήτε λιμὸς, ἢ λ
πόλεμος, ἢ βασιλεὺς, ἢ τύραννος, ἢ ψυχῆς ἢ σώ
παθῶν, ἢ κακιῶν ἐπανάστασις, ἤ τι ἄλλο θεήλατ
θρώπειον κακὸν ἔλυσε, πῶς οὐ περιμάχητα καὶ πα
γου κρείττονα καθέστηκεν; Fassen wir alle diese
zusammen, so ergibt sich, daß dem Gesetzgeber, nac
Meinung, fast göttliche Verehrung zukommt, daß,
Großes, Erhabenes, Löbliches, nach den Begriffen j
gedacht werden konnte, auf seinen Namen übergetrage
mit einem Worte, daß er zu einem vergötterten
der Menschheit geworden war.

Manches von dem bisher Angeführten mag ei
liche Ansicht Philo's seyn; aber im Allgemeinen dach
die ganze Nation eben so groß und ehrenvoll vo
Man sieht dieß aus mehreren Stellen. In dem B
tra **Flaccum** sagt er, dieser Präfect habe ihre Gesetze
wollen, „auf denen allein noch unser Leben, wie a
Anker ruht,“ οἷς μόνοις ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος, I
525, gegen oben. Noch stärker ist eine Stelle aus de

gatione ad Cajum, Mang. II. 562, Mitte. Die jüdi-
Nation, sagt er hier, habe vor allen andern den Ver-
bei Caligula erregt, daß sie seinen gottlosen Planen
iderseßen würde: ἓν δὲ μόνον ἔθνος ἐξαίρετον τὸ τῶν
ίων ὕποπτον ἦν ἀντιπράξειν, εἰωθὸς ἑκουσίους ἀναδέ-
αι θανάτους, ὥςπερ ἀθανασίαν, ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν
ίων ὑπεριδεῖν ἀναιρούμενον, εἰ καὶ βραχύτατον εἴη.
Wie unbegränzt endlich bei den alexandrinischen Juden
Verehrung für den Pentateuch war, zeigt eine Geschichte,
Philo de nominum mutatione, Pf. IV. 346. unten, und
oben, Mang. II. 587, als baare Wahrheit erzählt.
ruchloser Mensch habe über die Geschenke gespottet, wel-
nach der mosaischen Urgeschichte, der Herr der Welt sei-
Kindern zukommen lasse, dem einen, Abram, schenke er
A zu seinem Namen, daß er Abraam, der anderen, Sa-
ein R, so daß sie Sarrah heiße. Für diesen Spott sey
ald darauf eines unnatürlichen Todes durch den Strick
rben. Wir haben diese Erzählung hergesetzt, weil sie die
fungsart Philo's und seiner Zeitgenossen besser, als vieles
re, bezeichnet. — Soviel über Moses und sein Gesetz.
Die Verfasser der übrigen Bücher des Kanons gelten
ebenfalls als große Propheten; denn dieß beweist schon
Name προφήτης, den er ihnen gibt. Jeremias nennt
e Cherubim, Pf. II. 28. oben, Mang. I. 147. un-
und 148. oben, nicht nur προφήτης, sondern sogar ἱερο-
ης. Philo fordert an dieser Stelle die Eingeweihten auf,
iefere Wahrheit nicht nur bei Moses zu suchen, sondern
jeder andern Quelle zu schöpfen, wo sie nur gefunden
n könne: καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωϋσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυη-
τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφή-
δὼν, καὶ γνοὺς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ
άντης ἱκανὸς, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.
Allein ohne Zweifel setzte er die übrigen Propheten viele

Stufen niedriger als Moses; denn wenn er dieß auch ausdrücklich sagt, so kann man es doch sicher aus vielen ständen schließen. Erstlich duldet die gränzenlose, fast liche Verehrung für den Gesetzgeber durchaus keine lung des Ansehens mit andern. Für's zweite geht der rang des letztern aus der eben angeführten Stelle her denn wenn er Jeremias auch ἱεροφάντης nennt, so er ihn sichtbarlich nach dem Zusammenhange weit unter ses, den er außerdem de Somniis II. Pf. V. 184, zu un geradezu ἀρχιπροφήτης nennt. Für's dritte heißt er die gen Propheten sehr oft φοιτηταὶ, μαθηταὶ Μωϋσέως. vergleiche die im Capitel vom Kanon beigebrachten Ste Viertens erhellt endlich der Vorrang des Gesetzgebers deutlichste aus Folgendem. Philo nährte messianische nungen so gut, als jeder andere Jude, wie wir weiter zeigen werden, und der Theil der heiligen Schriften, auf che sie begründet werden konnten, war ihm gewiß so th als irgend ein anderer. Nun sind es aber hauptsächlic Propheten, welche die Zeiten künftigen Glücks schildern. noch hat Philo, wie wir zeigen werden, seine Erwartu nur auf Moses Schriften gegründet, zum deutlichsten Be daß er diese allein, als die untrüglichste Quelle der W gung ansah.

Soviel über die Inspiration der heiligen Bücher un rer Urheber; daß sie auch auf die Uebersetzung der L übergetragen wurde, haben wir oben gezeigt.

Sechstes Capitel.

Von der Erklärung der heiligen Schriften.

Man sollte bei dieser hohen Meinung von der Ins tion der heiligen Schriften, und von der Würde ihrer fasser, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine

liche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen durch die willkührlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann. Ehe wir jedoch in's Einzelne gehen, möchten einige allgemeine Betrachtungen zweckdienlich seyn.

Die Allegorie, die wir erst weiter unten genauer charakterisiren werden, und für den Augenblick, im Allgemeinen, als ein Verfahren bezeichnen, das bei Erklärung alter Schriften, statt des offenbaren, unverhohlenen Wortsinns, eine geheime überschwengliche Bedeutung unterlegt, konnte nur bei einem Volke, das heilige Bücher besaß, und nur zu einer Zeit entstehen, wo die Wortführer derselben Nation bereits eine andere Philosophie zu ihrem Eigenthume erkoren hatten, als diejenige war, welche der Wortsinn der geschriebenen Offenbarung darbot. Aus der Vereinigung zweier entgegengesetzter Dinge, nämlich aus der unbegränzten Verehrung für alte, geheiligte Urkunden, verbunden mit einer tief eingewurzelten Zeitphilosophie, entstand die allegorische Weise, als die Kunst, auf mehr oder minder geschickte Art neuere Meinungen systematisch in alte Urkunden einzudeuten. Zu Philo's Zeit wurde auch über die hellenischen Mythen allegorisirt; aber dieß war Spielwerk, denn wie lassen sich diese tausendfarbigen Fabeln mit dem jüdischen Kanon an geheiligtem Ansehen vergleichen? Auch die Indier und Perser hatten ihre uralten, durch die Verehrung von Jahrhunderten geheiligten Religionsbücher; aber diese Nationen blieben bei dem Wortsinne derselben stehen. Unter den orientalischen Völkern, die wir kennen, konnte hauptsächlich nur bei den Juden ein auf Allegorie gegründetes Religionssystem entstehen. Denn sie besaßen einen Codex, der in unbegränztem Ansehen stand, der als Quelle aller Weisheit angesehen wurde, der endlich das Gepräge hoher Einfalt trägt, und folglich allen denen, welche die Wahrheit

im Ueberschwenglichen finden, keine Befriedigung darbot. A
lein bei jener Vergötterung der heiligen Bücher, bei der B
schränktheit, in welcher das Gesetz die Juden erhielt, bei d
zahllosen Nationalvorurtheilen, dem Nationalstolze, den N
tionalhoffnungen endlich, die sich auf den Wortsinn der h
ligen Schriften gründeten, gehörte außerdentlich viel da
wenn sie von der wörtlichen Erklärung ihrer Urkunden ab
hen sollten. Es mußte eine geistige Umwandlung in den a
gesehensten Männern der Nation vorangehen, mit einem Wor
es mußte, unabhängig vom Gesetze, eine blendende, mit d
Gesetze nicht übereinstimmende Philosophie Eingang bei ihr
gefunden haben. Aeußere Anstöße, wie Spöttereien der H
lenen, deren auch Philo erwähnt, konnten allerdings dazu b
tragen, aber wäre es nur dieß allein gewesen, so hätten
Juden, wie auch sonst, ihren Trotz, ihre Verachtung ent
gengesetzt. Es mußte nothwendig eine philosophische Ueberz
gung, die mit dem Wortsinne nicht übereinstimmte, hinzuk
men; und die Allegorie ist demnach durchaus als die Fr
eines merkwürdigen Umschwungs der jüdischen Bildung,
das Ergebniß einer geistigen Revolution zu betrachten.

Alle diese Momente, von denen keiner ist, der nicht
der Natur der Sache folgte, weisen auf Alexandrien h
Hier, im Mittelpunkte hellenischer und orientalischer Bildu
hatten sich, seit Alexander dem Großen, tausende von Ju
niedergelassen, von manchen der folgenden Könige, aus d
Stamme des Ptolemäus Lagi, namentlich von Ptolemäus P
ladelphus, begünstigt. Man lese, was Philo de vita M
Liber II. Mang. II. 139. zu seinem Lobe sagt. Manche
ser Juden mögen schon frühe durch ihre Thätigkeit soviel V
mögen erworben haben, daß sie, oder ihre Kinder, sich un
stört, gleich den hellenischen Gelehrten, den Studien wei
konnten, welche von den Ptolemäern mit königlicher Fre
bigkeit begünstigt wurden. Doch auch ohne dieß hätten

in Masse genommen und als Nation betrachtet, sich
rmehr von den Einflüssen des neuen Ideenkreises, in
, durch ihre Ansiedlung in Alexandrien, eingetreten wa-
rei erhalten können. Denn Zeitansichten, die nie zufäl-
ig, sondern in den nächstliegenden, oft unbeachteten Din-
nd Gewohnheiten ihren Grund haben, wirken durchdrin-
und unaufhaltsamer, als die unwägbaren Stoffe der
en Physik. Kein Mensch kann ihnen völlig widerstehen,
wenn er vom Gegentheile überzeugt ist, und alle Kraft
Widerstandes aufbietet. Schon die veränderte Sprache
sie nahmen in Aegypten die hellenische an), mußte ih-
Bildung ein anderes Gepräge geben und bewirken, daß
ht die alten bleiben konnten. Und wie rege, wie viel-
et war erst der geistige Verkehr in Alexandrien! Die
edenartigsten religiösen und philosophischen Ansichten tra-
us allen Völkern, wie die Schiffe im Hafen hinter Pha-
n dieser Weltstadt zusammen. Der Orient spendete seine
hümlichen Naturreligionen, seine Emanationslehren, seine
tischen Systeme, seine Intellectualphilosophie; die griechi-
Bildung ihre höchsten Blüthen. Von diesem Reichthume
on seinen Abflüssen kam gewiß, wenn auch weniges,
twas unter das Volk, und veränderte also, in einem
n Grade, seine frühere Denkweise. Aber den Gelehrten,
es unter den Juden immer gab, und den Denkenden
ihnen, die unter jeder Nation gefunden werden, muß-
literarischen Schätze, verbunden mit dem natürlichen
des Menschen, hinter andern nicht zurückzubleiben, und
ze zu erringen, welche die Zeit hochschätzt, ein mächti-
porn werden. Sie begannen, sich in dem neuen Ge-
mzusehen, zu lesen, zu vergleichen. Namentlich hat die
sche Philosophie bei den alexandrinischen Juden schon
Eingang gefunden, wie wir weiter unten mit überzeu-
Gründen darthun werden. Denn wenn sie sich einmal

mit griechischer Philosophie beschäftigen wollten, so ist es zu
Voraus nicht anders zu erwarten, als daß der Göttliche, d
auch auf die christliche Dogmengeschichte so mächtig gewi
hat, sie am ersten anzog, da, abgesehen von dem reizend
Style, sein hoher sittlicher Geist, und besonders im Timäu
dem beliebtesten Buche der Theosophen, eine gewisse Aehnli
keit mit orientalischen Kosmogonien, einem Juden gefall
mußte. Aus dem Lesen, aus der Vergleichung aber entsta
nothwendig eine gewisse Kritik, und sehr frühe mochten ihn
Zweifel an den groben Theophanien, an den oft unerträg
chen Anthropomorphismen des Gesetzes aufstoßen; denn dar
stimmt ja die Philosophie aller alten gebildeten Völker üb
ein, daß der höchste Gott ein reines, unsichtbares, selbst u
begreifliches Wesen sey.

Aber Kritik allein befriedigt nicht; sie erkaltet vielme
die Seelen. Wären jene Alexandriner bloß dabei stehen
blieben, so wären sie zu Zweiflern an alt hergebrachter
fenbarung, bald zu Verächtern ihrer theokratischen Verfassu
geworden, und mit dem Nationalkultus würden zugleich
Gründe ihres Nationalstolzes gefallen seyn. Dieß konnte ni
leicht geschehen bei Menschen, die von Jugend auf, also du
die mächtigsten Eindrücke der Natur, durch den nie zerstör
ren Nachklang der Kindheit zur unbedingten Verehrung ih
Verfassung und ihres Gesetzes, und zu der hohen Meinu
von ihren Nationalvorzügen, welche das menschliche Herz
gerne glaubt, angehalten waren. Die Allegorie trat i
Mittel, getragen und unterstützt von einer Philosophie, de
Eigenthümlichkeit ebenfalls durch die Zeit bestimmt war. D
Generationen, die nach früherer Beschränktheit plötzlich, du
günstige Anlässe von außen, mit geistigen Schätzen übersch
tet werden, und alles gekostet und genossen haben, wer
später entweder gleichgültig und zu bloßen sammelnden G
lehrten, oder durch Ueberreiz für eine überschwengliche,

ltſamſte aus allem früher Erkannten vereinigende Weisheit
neigt. Daß ſo etwas mit den Gelehrten unter den alexan-
triſchen Juden vorgegangen iſt, zeigt der Erfolg, und Phi-
'ſ Theoſophie. Der Verſtand hatte die Anthropomorphismen
nd die groben Lehren des Pentateuch's verworfen, und aus
er religiöſen Ueberzeugung verdrängt, zugleich aber auch in
er Allegorie einen Rahmen gefunden, in den, unter dem Scheine
moſaiſcher Autorität, ungeſcheut neure Anſichten eingetragen
werden konnten. Dieſen mußte nun die alles verbindende,
Berge und Thäler verſetzende, Widerſprüche verbergende Ein-
bildungskraft ausfüllen. Orientaliſche Philoſophie, Emanatis-
mus, ſelbſt Dualismus, pythagoriſche Zahlenlehre, Sätze der
Myſterien, beſonders Plato's Idealphiloſophie, Alles wurde
zuſammengenommen, um ein Syſtem zu gründen, das zwar
den Verſtand nicht befriedigt, aber ſonſt glänzt, blendet, oft
faſt trunken macht. Zuerſt wurde die Unreinheit und Ungött-
lichkeit der Materie ausgeſprochen, und demgemäß Gott, der
Herr, gänzlich aus der Welt, als der Reine aus der Unrei-
nen, entfernt, dafür aber ein Syſtem göttlicher Kräfte, Ideen,
dann das große Mittelweſen, der Hoheprieſter der Welt,
der Logos geſchaffen, die ganze Welt belebt, der Luftkreis mit
Geiſtern angefüllt, und die goldnen Zügel der äußern Natur,
den Sternen, den reinen unſterblichen Seelen übergeben.

Indeß gehen wiſſenſchaftliche Anſichten nur dann tief,
venn ſie durch praktiſche gefeſtigt werden; und dieſe hinwie-
erum können nicht aus bloßer Schule ſtammen; ſie müſſen
ielmehr in den Bedürfniſſen und den Gewohnheiten des täg-
chen Lebens, in den Zeitverhältniſſen wurzeln. Wirklich wa-
n nun die damaligen Umſtände vorzugsweiſe geeignet, um
ne Philoſophie zu bekräftigen, welche die Verderbtheit der
Materie zum erſten Glaubensartikel machte. Man erwäge
ur die damalige Zeit. Zuerſt unter Alexander's Nachfol-
ern furchtbare Kriege, wachſende Tyrannei; die Volksherr-

schaften, welche noch Philo an verschiedenen Stellen, aus einem Nachklange schönerer, vergangener Zeiten, die beste Regierung nennt, sind untergegangen, mit ihnen die Liebe zum Vaterlande, zum öffentlichen Leben, dessen Sorgen vordem die Edelsten erfüllt, und ihnen eine Richtung auf's Thun gegeben hatten; bei den Juden namentlich immer trübere Nationalaussichten, sofern diese auf vernünftige Betrachtung der Gegenwart gebaut werden konnten; später Rom das Grab aller Völker, so daß Philo **quod Deus sit immutabilis**, Pf. **II. 462, Mang. I. 298.** und **299.** ausrufen kann: „Nichts von den menschlichen Dingen hat wahrhaften Bestand, es sind Luftgebilde ohne wahre Wesenheit, von Träumen in nichts unterschieden. Willst du das Schicksal einzelner Menschen nicht als Beweis hiefür gelten lassen, so betrachte das wechselvolle Loos ganzer Nationen. Einst blühete Hellas; allein es ist den Macedoniern unterlegen. Auch Macedonien war einst mächtig; aber es zerfiel durch Theilung in sich selbst. Vor den Macedoniern waren die Perser glücklich; aber Ein Tag hat ihre große Macht vernichtet. Jetzt sind die Parther mächtiger als ihre frühere Herrn, die Perser, und die Reihe der Sclaverei ist an diese gekommen. Auch Aegypten durfte einst stolz seyn; aber wie ein Nebel ist seine Größe zerronnen. Was soll ich von Aethiopien, was von Carthago, was von Lybien, was von den Königen des Pontus, was von Europa und Asien, oder besser, von der ganzen Welt sagen? Bietet sie nicht das Schauspiel eines Schiffes dar, das von den Wogen umgetrieben, bald aufwärts, bald abwärts fährt, bald günstigen, bald ungünstigen Wind hat? Denn im Kreise bewegt sich der göttliche Logos [ich kann das Wort der Zweideutigkeit wegen nicht übersetzen], welchen der große Haufe Glück zu nennen pflegt, und über Städte, Länder und Nationen dahinfahrend, theilt er Jeglichem jegliches Loos zu, nur dem einen zu dieser, dem andern zu jener Zeit, damit

r Welt, wie eine Stadt, der schönsten unter allen Re-
weisen, der Volksherrschaft, genieße."

Zeit muß wahrlich trübe seyn, in der man solches
Ausdrucke des Gefühls und der Ueberzeugung sagen
iezu rechne man noch die immer mehr um sich grei-
tenlosigkeit unter Hellenen und Barbaren, welche
mm mehr hatte, weil mit den innern Banden der
aten auch die der Volksreligionen gelöst waren.
diese Weise konnte Praxis und Theorie leicht mit
n Einklang treten; letztere hatte schon für sich dar-
t, die Materie und mit ihr die Welt, als unrein
tlich anzusehen, die Umstände ihrerseits erleichterten
dem menschlichen Gefühle widerstrebenden Schritt,
in der Entfernung von der Welt, in der Ein-
Glück und Verdienst suchen, und in stillem Brü-
thätiger Versunkenheit, in dunkeln Gefühlen, das
ut finden konnte. Der Stand der Dinge gebot da-
giösen Gemüthern Resignation, mit dieser aber ent-
il der Durst nach Glück im Menschen unauslöschlich
ehnsucht nach himmlischer Glückseligkeit, der Drang, in
ruhen, weil die Erde keine Befriedigung darbot, mit
r, schwärmerischer Liebe zu dem Höchsten. Die Hoff-
te die Gegenwart aufgegeben; aber desto feuriger
e sich, von den alten Büchern unterstützt, auf die
welche mit allen Bildern des Glücks ausgeschmückt
Weil aber viel Muth dazu gehörte, unter so ab-
n und so wenig verheißenden Umständen nicht zu
n, und das Vertrauen auf den Gott der Väter und
heißungen zu bewahren, und weil nur ein treuer
es hoffen konnte, wurde die Hoffnung zur Tugend;
ch der Glaube, aus denselben Gründen. Denn er
r noch für den treuen Juden der einzig feste Anker
türmen der Zeit. Andererseits gehörte nicht wenig

Ueberwindung dazu, theils die Gebote des Gesetzes, den
genstand des Glaubens zu bewahren, theils die Verheißu
die er vorhielt, trotz dem Widerspruche des Verstandes,
nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, keine Erfüllung
fen konnte, für wahr zu halten. — Dieß sind nun die G
züge der Philosophie und der Moral, die sich in Ph
Schriften finden. Durch die Allegorie wurde sie in die
ligen Bücher hineingedeutet, damit sie durch das Ansehen
Gesetzgebers, an dessen Namen dem Juden alles Große,
habene und Gute, alle Wahrheit und Weisheit geknüpft
scheinbar geheiligt wäre. Man könnte in mannichfacher B
hung unsere Zeit, als Gegenstück jener Periode, aufstelle
der Philo lebte. Wir haben in unsern Tagen alle mög
Systeme, welche das Alterthum in einer Reihe von J
hunderten aufgestellt hat, in Teutschland emporblühen s
Alle Völker, alte wie neue, mußten uns den Tribut
geistigen Schätze liefern; wir wurden mit Genüssen w
schaftlicher Art überschüttet. Was ist daraus entstan
Bei einem großen Theile der Zeitgenossen, Gleichgültigke
gen Philosophie, Zweifel an der Möglichkeit wahrhaft
tiger Leistungen in diesem Gebiete; bei dem andern T
Neigung zu geheimen, überschwenglichen, mit Gefühlen
ladenen Wissen; und wo sich diese Leidenschaft mit der
tung vor der heiligen Schrift paart, sehen wir auch be
eine, an Philo's Allegorie erinnernde Exegese; (denn der
Wortsinn ist ihnen zu schaal und ungewürzt). Selbst in
kirchlichen Theologie werden die Behauptungen früherer
rer auf eine Weise ausgelegt und dargestellt, die ihrer e
thümlichen Farbe durchaus nicht entspricht. Was heißt
anders, als Geschichte und eigene Ansichten, durch ein
führliches, Mittelglied vermengen? sey dieses nun die F
keit zu idealisiren oder offene Allegorie.

Die Ursachen, aus denen Philo's Theosophie ent

lso in den Zeitverhältnissen, und sind allgemeiner Na-
Schon hieraus kann man schließen, daß unser Verfasser
stem nicht für sich erfand, sondern mit andern theilte.
ssen aber auf diesen Punkt hier noch besonders auf-
machen, weil es von Wichtigkeit ist, daß der Leser,
Anfange dieser Schrift, den richtigen Gesichtspunkt
us dem er das folgende beurtheilen muß. Es ist
llegorie, theils die Erklärungsweise, als solche, theils
u Grunde liegende Philosophie zu beachten. Denn
öglich, daß verschiedene Partheien über dieselbe Schrift
ren und doch die verschiedensten Erklärungen heraus-
So hat man nach Kant ganz anders über die Bi-
orisirt (in der sogenannten moralischen Erklärungs-
ls später, nachdem zuerst Fichte und Schelling, und
el auf die Ansichten der Zeitgenossen wirkten. Nun
merken, daß alle alexandrinische Allegoristen, von de-
noch Schriften übrig haben, nicht bloß in der Form
rung übereinstimmten, sondern auch im Ganzen dieselben
hischen Ansichten hatten; denn sie gingen sämmtlich
doppelten Grundsatze aus, daß Gott unsichtbar und
lich, und von der Welt rein abgetrennt sey, und daß
h dem jüdischen Volke das Vorrecht besonderer Er-
und einer besonderen Offenbarung ertheilt habe,
oraussetzung auch ihre andern religiösen oder philo-
n Ansichten bestimmte. Namentlich behaupten wir
lo, daß weder seine Art zu allegorisiren, noch seine
ischen Meinungen ihm eigenthümlich sind, sondern
beides mit einer großen Menge seiner Zeitgenossen
Dieser Behauptung scheint zwar bei'm ersten An-
n außerordentliches Ansehen unter den Gelehrten sei-
der folgenden Zeiten zu widersprechen. Denn man
Voraus geneigt zu der Annahme, daß ein so gefeier-
n auch originell gewesen sey und neue Ideen aufge-

bracht haben werde. Aber dem ist nicht so, sondern seine hohe Werthschätzung ist vielmehr aus seiner Beredtsamkeit, seiner blühenden, trefflichen Sprache, seiner Gewandtheit in der Darstellung, endlich auch aus den einzelnen, trefflichen, selbst erhabenen Aussprüchen zu erklären, keineswegs aus seiner Originalität. Er mag immerhin einige neue Wendungen erfunden haben, und mag der Schöpfer einiger minder wichtigen Ideen seyn; die Allegorie selbst aber und die eigenthümliche, ihr zu Grund liegende Philosophie, hat er nicht geschaffen. Dieß kann zum Theile aus seinen eigenen Schriften, zum Theile aus andern übrig gebliebenen Denkmälern der alexandrinisch-jüdischen Gelehrsamkeit bewiesen werden. Wir haben nämlich, theils Bruchstücke, theils vollständig erhaltene Schriften alexandrinischer Juden, welche insgesammt älter sind als Philo, und ganz dieselben Ansichten enthalten. Namentlich gehören hieher die Bruchstücke Aristobuls bei Eusebius, Pseudoaristeas, ein guter Theil der Sybillinen, das vierte Buch der Makkabäer, in einem gewissen Sinne selbst Jesus Sirach, das Buch der Weisheit, lauter Schriften, deren Resultate wir im letzten Capitel dieses Werk betrachten werden, und von denen wir für den Augenblick nur soviel sagen, daß sie hinreichen zum bündigen historischen Be weise, daß in Alexandria eine besondere jüdische Schule be stand, zu der auch Philo gehörte. Dasselbe läßt sich, wie ge sagt, auch aus seinen eigenen Schriften darthun. Denn erst lich tritt er mit seinen allegorischen Erklärungen so sicher un ungescheut auf, als ob Niemand in der Welt an der Gülti keit dieses Verfahrens einen Zweifel haben könnte; zum deu lichen Beweise, daß die Zeit für die Allegorie gestimmt wa und sie schon längst kannte. Für's zweite führt er an viel Stellen seiner Werke über einen und denselben Ausspruch d heiligen Schrift verschiedene allegorische Erklärungen, als Me nungen Anderer, an. So in der Schrift **de nominum mut**

ne, Pf. IV. 380. unten, Mang. I. 599. gegen unten. Nach-
n er hier die Worte δώσω σοι τέκνον in der Stelle Ge-
s. XVII. 16, auf die Herzensfreudigkeit gedeutet hatte,
lche Gott dem Tugendhaften schenke, fährt er so fort:
Nun sind noch die Worte ἐξ αὐτῆς (denn der ganze Vers
ißt καὶ δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον, sc. ex Sara) zu er-
ären. Einige deuten sie als Bezeichnung dessen, was von
ßen kommt, denn die Tugend kommt der Seele nicht aus
r selbst, sondern von außen, aus Gott. Andere erklären
ie von der Schnelle der göttlichen Gaben, dieweil die Gna-
engeschenke Gottes schnell ertheilt werden. Andere hinwie-
erum beziehen ἐξ αὐτῆς auf ἀρετή, als die allgemeine Mut-
r alles Guten. Die Worte lauten im Griechischen so:
Τὶ μὲν οὖν ἐστι τὸ „Δώσω σοι" λέλεκται· τὸ δὲ „ἐξ αὐτῆς"
ητητέον. Οἱ μὲν οὖν, τὸ ἔξω γινόμενον αὐτῆς ἐδέξαντο,
ορίζοντες ἄριστα κεκρίσθαι παρὰ ὀρθῷ λόγῳ, τὸ μηδὲν
ποφαίνειν τὴν ψυχὴν ἴδιον αὐτῆς καλὸν, ἀλλὰ προςγινόμε-
ον ἔξωθεν, κατὰ τὴν μεγαλόνοιαν τοῦ χάριτας ὀμβροῦντος
εοῦ. Οἱ δὲ, τὸ παραυτίκα τάχος· ἴσον γὰρ εἶναι, τὸ ἐξ
ὐτῆς, τῷ παραχρῆμα, εὐθὺς, ἀνυπερθέτως, ἄνευ μελλή-
εως. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον αἱ θεῖαι φιλοῦσι συμβαίνειν
ωρεαὶ, φθάνουσαι καὶ τὰ χρόνων διαστήματα. Τρίτοι δὲ
εἰσιν, οἱ τὴν ἀρετὴν μητέρα τοῦ γεννητοῦ εἶναι λέγοντες ἀγα-
οῦ, λαμβάνουσαν τὰς γονὰς παρὰ μηδενὸς θνητοῦ. Man
rsieht hieraus nicht bloß, daß die Allegorie damals allge-
ein bekannt seyn mußte, sondern auch, daß die philosophi-
hen Ansichten, auf die sie gebaut ist, dieselben waren, denn
le diese verschiedenen Erklärungen betrachten Isak, den ver-
ißenen Sohn, nicht als einen Menschen, sondern als einen
odus der Seele, als den τρόπος der innern Freudigkeit,
elche nach Philo's Lehre eins ist mit der vollendeten Tugend.
ne ähnliche Stelle findet sich in dem Buche quis rerum
vinarum haeres sit, Pf. IV. 124, Mang. I. 513, untere

Mitte, wo er den Spruch, Genes. XV. 15: Σὺ δὲ ἀπελ
πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ, μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρᾳ
erklärt. Er sagt, für Väter erklären einige Sonne, M
und Sterne, andere die Urbilder der Dinge, die Ideen,
der andere die Elemente: πατέρας οὖν, οὐχ ὧν μεταν
τος ἐγένετο ἡ ψυχὴ, καλεῖ τοὺς ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς κ
ρυγμένους μνήμασιν, ἀλλ' ὡς μὲν ἔνιοί φασιν, ἥλιον
σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας· τῶν γὰρ κατὰ γῆν ἁ
των τὴν φύσιν διὰ τούτων λόγος ἔχει συνίστασθαι. Ἰ
τινες νομίζουσι, τὰς ἀρχετύπους ἰδέας, τὰ νοητὰ καὶ
ρατα ἐκεῖνα τῶν αἰσθητῶν καὶ ὁρωμένων τούτων παρ
γματα, πρὸς ἃ τὴν τοῦ σοφοῦ διάνοιαν μετοικίζεσθαι.
νὲς δὲ πατέρας ὑπετόπασαν εἰρῆσθαι τὰς τέσσαρας ἀ
τε καὶ δυνάμεις, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, γῆν, ὕ
ἀέρα καὶ πῦρ. Es wird durch diese Worte klar, daß
Uebertragung der platonischen Ideenlehre auf die mos
Offenbarung damals Gemeingut war. Noch auffallende
eine dritte Stelle de Somniis I, Pf. V. 54, Mitte, M
I. 638, gegen unten. Es wird hier der Spruch Ge
XXVIII. 11: ὑπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος erklärt. N
dem er seine eigene Ansicht gegeben, fährt er so fort: „E
erklären Sonne in dieser Stelle für νοῦς, und αἴσθησις für
stand und Sinne, τόπος aber für den göttlichen λόγος.
so lange der Verstand die sinnlichen und übersinnlichen D
zu begreifen vermeint, ist der λόγος ferne von der S
erst, wenn jener sich selbst aufgegeben, ziehet er ein u. s.
ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολ
αἴσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς α
εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξ
ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ, δύναντος τοῦ θνητοῦ
ἀνθρωπίνου φέγγους. Ἄχρι μὲν γὰρ οὗ ὁ νοῦς τὰ ν
καὶ τὰ αἰσθητὰ αἴσθησις οἴεται παγίως καταλαμβάνειν,
ἄνω περιπολεῖν, μακρὰν ὁ θεῖος λόγος ἀφέστηκεν· ἐπ

δὲ ἑκάτερον ἀσθένειαν ὁμολογήσῃ τὴν ἑαυτοῦ, καὶ τρόπον τινὰ καταδύσῃ χρησάμενον ἀποκρυφῇ, προϋπαντᾷ δεξόμενος εὐθὺς ὁ ἔφεδρος ἀσκητῆς ψυχῆς, ὁ ὀρθὸς λόγος, ἑαυτὴν μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης. Folglich war auch der Logosbegriff den Allegoristen in Alexandrien allgemein bekannt! Daß aber auch eine sehr eigenthümliche Gestaltung dieses Begriffs, die wir bei Philo finden, nicht ihm angehört, sondern Gemeingut Vieler war, läßt sich aus einer Stelle des Hebräerbriefs schließen, der überhaupt seine Erklärung nur in der alexandrinischen Theosophie und in Philo's Schriften findet. In dem Tractate, quis rerum divinarum haeres sit, führt Philo die auffallende Idee des λόγος τομεὺς, des λόγος als Zertheiler, aus, eine Idee, auf die wir später zurückkommen werden. Nun scheint es mir, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, der Hebr. IV. 12. genannt ist, auf keine andere Weise genügend erklärt werden kann, als durch Vergleichung mit der genannten Idee Philo's, daß also beide, der Verfasser des Hebräerbriefs und Philo dieselbe sehr eigenthümliche Meinung theilen. Da diese nun ferner von beiden als bekannt und als baare Wahrheit hingestellt wird, so ist klar, daß sie längst in die alexandrinische Theosophie aufgenommen seyn mußte.

Indessen, wenn die allegorische Philosophie damals in Alexandrien viele Anhänger zählte, so ward sie nichtsdestoweniger von vielen andern verworfen, und es gab unter den Juden dieser Stadt eine Parthei, welche der wörtlichen Erklärung zugethan blieb. Dieß ist schon an und für sich höchst wahrscheinlich, denn wie sollte es unter einer so großen Menge von Menschen, Lehrern und Synagogen nicht verschiedene Ansichten gegeben, warum sollten sich unter ihnen keine Anhänger der alt hergebrachten Lehre gefunden haben, die überall, schon wegen der Gewohnheit, ihrer Freunde versichert ist? Allein

es läßt sich auch aus den vielen Stellen Philo's beweise wo er gegen die wörtliche Erklärung einzelner Aussprüche d Schrift zu Felde zieht. Ja er nennt die Parthei selbst deu lich genug **de Cherubim**, Pf. **II. 24, Mang. I. 146**, zu u terst. „Damit wir die Geburt und Zeugung der Tugend be schreiben können, ruft er hier aus, sollen die Abergläubige ihre Ohren verschließen oder sich entfernen. Denn göttlich Mysterien lehren wir, aber nur solche Seelen, welche ihre würdig sind. Dieß sind diejenigen, welche ungeschminkte Fröm migkeit ohne Prunk üben; jenen andern aber, die von eine unheilbaren Krankheit, dem Pochen auf den Wortklang, dem Kleben an Namen, der Gaukelei mit Gebräuchen, befalle sind, und sonst nichts höheres ahnen, wollen wir die gehe ligten Geheimnisse nicht mittheilen“: *ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύη-σιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονε τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν. Τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομε θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Οὗτο δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐ-σέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαν-τήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων, καὶ ὀνο-μάτων γλισχρότητι, καὶ τερθρείαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδεν τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν.*

Daß unter *ἐκεῖνοι* Niemand anders, als die Anhänge der *ῥητὴ ἑρμηνεία* gemeint sind, ersieht man theils daraus daß er mit *τελεταί* auch sonst immer geheime Lehren bezeic net, welche unter der Hülle des Wortsinns verborgen sind, wo nach, kraft des Gegensatzes, bei *ἐκεῖνοι* an die Anhänge der wörtlichen Erklärung gedacht werden muß; theils sieh man es aus den Ausdrücken *γλισχρότης ὀνομάτων*, das Ka gen mit Worten, die Wortklauberei und *τερθρεία ἐθῶν*, de Stumpfsinn derer, die nur in Gebräuchen das Höchste finde

Bei den Gelehrteren dagegen herrschte die Allegorie vo wie sie denn auch Philo oft das Eigenthum der Weisen nenn

das Gemeingut einer ganzen Masse von Menschen
ann, wird lange Zeit der Ausbildung erfordert. Al-
bloß in Aegypten ist sie zu Philo's Zeit verbreitet
sondern es läßt sich nachweisen, daß sie bereits nach
verpflanzt worden war. Wir sagen dieß hier bloß,
Leser den richtigen Gesichtspunkt zu bestimmen, aus
hilo's Theosophie betrachten muß, die genauen Be-
den wir, wie schon gesagt ist, erst weiter unten bei-

diesen vorläufigen Bemerkungen sind wir im Stan-
Leser auf die wichtigsten Punkte aufmerksam zu ma-
e deren Beachtung die Theosophie Philo's nicht ver-
verden kann. Diese sind: Erstens, daß unter den
nischen Juden eine allegorische Schule bestand, deren
g zwei Jahrhunderte vor Philo hinauf verfolgt wer-
und deren Lehren eine eigenthümliche Frucht der Zeit-
e sind. Zweitens, daß überall, wo wir unter den
nischen Juden Spuren der allegorischen Erklärung
uch dieselben oder ähnliche philosophische Ansichten
aufen; daß also Allegorie und jene besondre Art

neuen Ansicht, sondern als Repräsentant einer damals weit verbreiteten Bildungsweise anzusehen ist.

Nun ist es Zeit, daß wir das eigentliche Wesen der Allegorie Philo's im einzelnen genau beschreiben. Philo erkennt in den meisten Stellen des Pentateuch's (denn nur über diesen hat er Schriften hinterlassen), zugleich einen höhern oder mystischen Sinn, und einen geschichtlichen oder wörtlichen. Man vergleiche **de Josepho, Mang. II. 46**, zu oberst. Nachdem er die Schicksale Joseph's bis zu seiner Verkaufung an die Midianiten erzählt hat, fährt er in unsrer Stelle so fort: *Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν, καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι. Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* Das Wort *νομοθεσία* bezeichnet bei unserem Verfasser immer den ganzen Pentateuch. Zweitens, die Worte *σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα ἀλληγορεῖται* besagen nicht, der Pentateuch habe zum größten Theile bloß einen allegorischen, sondern zugleich einen allegorischen Sinn. Dieß ersieht man theils daraus, daß er eben, als er dieß ausspricht, von der wörtlichen Erklärung einer mosaischen Geschichte, nämlich von dem Leben Joseph's, herkommt, theils geht es daraus hervor, daß er auch sonst den größten Theil der mosaischen Bücher zugleich historisch nimmt.

Wir wollen noch eine Beweisstelle beibringen, nämlich aus dem Buche **de Decalogo**, welches er, **Mang. II. 180**, mit den Worten beginnt: *Τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωϋσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς* (nämlich im Leben Abraham's, Isak's, Jakob's und Joseph's), *κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω· μηδ' εἴ τις ὑποφαίνοιτο τρόπος ἀλληγορίας, τοῦτον παρεὶς, ἕνεκα τῆς πρὸς διάνοιαν φιλομαθοῦς ἐπιστήμης, ᾗ πρὸ τῶν ἐμφανῶν ἔθος τὰ ἀφανῆ

τεῖν. Also abermals der höhere und der Wortsinn neben einander! Die wörtliche Erklärung nennt er ἡ ῥητὴ ἀπόδοσις, ἡ ῥητὴ ἑρμηνεία, ἡ ἐν φωναῖς ἀπόδειξις. Was das Einzelne betrifft, so erklärt er wörtlich, einen guten Theil der Schöpfung, wie aus der Schrift de mundi opificio erhellt; die Geschichte der Sündfluth, cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 246—250. Den größten Theil der Schicksale Abraham's, wie man aus der Schrift de Abrahamo, — Joseph's, wie man aus dem Buche de Josepho, ferner das Leben Mosis fast ganz, so wie die Geschichte des israelitischen Volks in der Wüste, wie man aus den drei Büchern de vita Mosis ersieht. Daß er auch das Leben Jakob's und Isaak's größtentheils historisch genommen habe, kann man aus der Analogie schließen, in welcher die beiden verlornen Bücher, de Isaaco und de Jacobo, zu den beiden noch vorhandenen, de Abrahamo und Josepho, stehen. Man vergleiche die schon oben angeführte Stelle der Schrift de Josepho, Mang. II. 41, gleich im Anfange: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι᾽ ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις — κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν. Denn da er Abraham — τὸν ἐκ διδασκαλίας, und Joseph — τὸν πολιτικὸν fast ganz wörtlich nimmt, so ist natürlich, daß er diese Ansicht auch in den beiden verlornen Schriften derselben Klasse befolgte. Wörtlich nimmt er ferner die mosaischen Gesetze, Vorschriften, Gebräuche und Feste. Und zwar ist seine wörtliche Erklärung starkgläubig. So hält er die drei Personen, welche, Genesis XVIII. 3 — 10, dem Abraham erschienen, wirklich für göttliche Gestalten oder Kräfte, nur nicht für Gott selbst. Er läßt ferner gelten, daß sie die Gestalt von Essenden angenommen, nur nicht eigentlich gegessen haben. (cfr. de Abrahamo, Pf. V. 280—290, Mang. II. 18—20.) So nimmt er ferner im Leben Mosis wirklich an, daß eine göttliche Gestalt ihm im Feuerbusche erschienen sey; daß die zehn Gebote auf Sinai in der Luft zu einer ar-

tikulirten Stimme zusammengeronnen, und dem Volke s
kund geworden seyen; daß Moses wirklich seinen Tod
voraus selbst beschrieben; daß er wirklich von Engeln
ben worden sey. Man lese das erste, zweite und dritt
de vita Mosis. Dagegen läßt er Bileam's Eselin nic
menschlicher Stimme reden. (cfr. erstes Buch **de vita M**
Mang. II. 123.) Daß er in vielen Stellen des Penta
bloß den Wortsinn anerkannt habe, kann man aus seine
chern **de vit. Mos.** schließen. Denn während er in den Tra
de Abrahamo und **de Josepho** beide Erklärungsarten gleich
neben einander hergehen läßt, ist er in den zwei ersten B
de vita Mosis mit den Allegorien sehr sparsam. Im
derselben, wo Moses als König dargestellt wird, finde
nur zwei: die erste aus Gelegenheit des brennenden D
sches — kaum Allegorie, mehr eine moralische Nutzanwe
zu nennen. **cfr. Mang. II.** 91. unten und 92. obe
zweite über das Lager von Elim mit den zwölf Wasse
nen und siebzig Palmen (**exod. XV. 27.**) **Mang. II.**
oben. Im zweiten Buche, wo er ihn als Gesetzgebe
stellt, ist gar keine. Dieß ist auch natürlich. Moses w
nem Volke das höchste Vorbild aller Vollkommenheiten, d
lag den Juden nothwendig viel daran, seine Geschichte
zu lernen; und da ihm fast göttliche Kräfte zugeschrieb
fast göttliche Verehrung gezollt wurde, so konnte ma
das Wunderbarste in seiner Geschichte wörtlich nehmen.
ist auch der Ton in den vier letztern Büchern des
teuch's weit weniger sagenartig, als in der Genesis.
dritten Buche **de vita Mosis** dagegen, wo er ihn als
phet und Hohenpriester schildert, ist alles voll von Alle
Wieder natürlich. Denn als Prophet und Hohenpriest
Moses zugleich Lehrer, und Verwalter der göttlichen G
nisse, folglich war hier der Ort, die überschwengliche
heit anzubringen, und überdieß gab die Stiftshütte, da

des Hohenpriesters, seine Verrichtungen, die Opfer und Ge-bräuche selbst Anlaß zur symbolischen Erklärung.

Wenn nun auf diese Weise der Wortsinn oft stark vor-errscht, so läßt er ihn doch selten in seinem vollen Umfange elten, namentlich, wo von Wirkungen Gottes, von seinem rscheinen in der Welt die Rede ist. In solchen Fällen hiebt er jedesmal entweder den Stellvertreter des Höchsten, en λόγος, oder göttliche Kräfte unter. So nimmt er, wie chon gesagt wurde, zwar an, daß dem Abraham drei gött-iche Gestalten erschienen seyen, da er im Haine Mamre saß, ber Gott, der Herr, der nach der Erzählung der Genesis nter den dreien erschien, ist nach seiner Darstellung nicht arunter. Ferner ist es zwar eine göttliche Erscheinung, die Moses im Dornbusche sah, aber nicht der Herr selbst, son-dern der Logos. Endlich ist, nach Philo, Gott der Herr nicht n der Wolkensäule, sondern abermals letzterer. Wir werden noch manche Beispiele dieser Art, so wie die Beweise der eben angeführten, unten, in der natürlichen Reihe unserer Schrift beibringen, und ihre Bedeutung für das System darthun.

Neben der historischen Erklärung geht jedoch meistens die allegorische her, die wir jetzt beschreiben wollen. Sie wird bezeichnet mit den Ausdrücken: ἡ δι' ὑπονοιῶν ἀπόδο-σις, ἡ διὰ τύπων, συμβόλων ἀπόδειξις, ἡ ἀλληγορία. Ueber das Wesen dieser Erklärung im Allgemeinen, vergleiche man den Anfang der Schrift de vita Abrahami, Mang. II. 2: Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προ-τέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶ-σθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησά-μενοι, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσομεν. Οὗτοι δέ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστη-

λιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔ
νον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας
τρέψασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ
ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν.
jene Männer werden als allgemeine Gesetze und Vorb
betrachtet, dieß mußte nothwendig im Einzelnen zur All
rie führen, was auf folgende Weise geschieht. Fast jede
in der Genesis genannten Personen wird als ein τρόπος
χῆς, als ein modus der Seele, als eine besondre Rich
der menschlichen Geisteskraft hingestellt, so daß die Allego
zusammen eine religiöse Psychologie bilden. cfr. de vita A
hami, Pf. V. 254, Mang. II. 9, gegen oben. Es wird
der Spruch Exodus III. 15. erklärt: „Ich bin der
Abraham's, Isaak's und Jakob's," und unter anderen folge
gesagt: ταῦτα μὲν οὖν ἐπ' ἀνδρῶν ὁσίων εἰρῆσθαι δο
μηνύματα δ' ἐστὶ φύσεως ἀδηλοτέρας καὶ πολὺ βελτίονος
ἐν αἰσθητοῖς. Τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς δι
νᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλ
τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ κα
Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραὰμ, σύμβολον διδα
λικῆς ἀρετῆς ἐστιν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαὰκ, φυσικῆς, ὁ δὲ
τος, Ἰακὼβ, ἀσκητικῆς. Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι
τεποιεῖτο τῶν τριῶν ἕκαστος δυνάμεων, ὠνομάσθη δὲ
τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν. Οὔτε γὰρ διδασκα
ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατόν· οὔτε φ
ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν ἱκανὴ, δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀ
σαι· οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε κα
δασκαλίᾳ. Προσηκόντως οὖν καὶ τὴν τῶν τριῶν, λόγῳ
ἀνδρῶν, ἔργῳ δὲ, ὡς εἶπον, ἀρετῶν, οἰκειότητα συνῆψε
σις, μάθησις, ἄσκησις, ἃς ἑτέρῳ ὀνόματι Χάριτας ἰσ
θμους ἄνθρωποι καλοῦσιν. Auf diese Weise wird A
als der niedere, sinnliche Mensch, der ἄνθρωπος γηγενὴς
χοϊκός, Kain als Selbstsucht, Abel als Gottergebenheit,

Sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 73, im Anfange der
rift), Enos als Bild der Hoffnung, Henoch der Buße,
h der Gerechtigkeit (cfr. de vita Abrahami, Pf. V.
— 240.) hingestellt. Abraham wird zum Symbol der
le, die durch Erziehung weise geworden, Isak derjenigen,
es von Natur ist, Jakob einer solchen, die es durch Uebung
de. Sarah ist τρόπος τῆς ἀρετῆς γενικῆς, Rebekka τῆς
μονῆς, Lea τῆς ἀρετῆς μισουμένης, Joseph ist Sinnbild
politischen Treibens, Pharao ὁ ἀντίθεος νοῦς, Moses
bst wird genannt ὁ λόγος προφήτης, als höchste Darstel-
g prophetischen Geistes. Auch Sachen werden zu Sym-
len. So ist Aegypten Sinnbild des Leibes, Kanaan der
ömmigkeit, eine Ringeltaube Sinnbild der göttlichen Weis-
it, die Haustaube Sinnbild der menschlichen, das Schaaf
ld der reinen Seele, weil es das reinste unter den Thie-
n sey. cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 426, gegen
tten u. s. w. Die Schicksale jener verschiedenen Männer,
ie sie in der Genesis erzählt sind, werden als die verschie-
enen Veränderungen und Gestaltungen der allgemeinen See-
nkraft dargestellt. Um dem Leser einen klaren Begriff von
ser Behandlungsweise zu geben, wollen wir einige Bei-
iele hersetzen. In der Schrift de Cherubim, Pf. II. 30 —
, Mang. I. 149 — 151, läßt er sich über die Kinderzeu-
ng Adam's und Eva's (cfr. Genesis IV. 1. 2. und 25.),
vernehmen: „Man muß sich oft über das Ungewöhnliche
der Darstellungsweise unseres Gesetzgebers wundern. Denn
er von dem ersten Menschen reden will, der von Men-
en und nicht von Gott, wie die zwei Urmenschen, abstammt,
d den er zuvor gar nicht genannt hat; setzt er seinen Na-
n geradezu her, als wäre er längst bekannt und würde jetzt
ht zum erstenmale genannt. „Sie gebar den Kain“ (cfr.
nes. IV. 1.). Was für ein Kain ist dieß, möchte man
gen? hast du denn vorher das Geringste über ihn gesagt?

Und doch kennst du die richtige Stellung der Namen so g
denn nur einige Verse weiter unten, kann man es dir
einem Beispiele von derselben Person nachweisen. „Adam
kannte Eva, sein Weib, und sie gebar ihm einen Sohn, u
er nannte seinen Namen Seth.“ Hättest du nun nicht v
eher bei dem Erstgebornen der Söhne Adam's und al
Menschen sein Geschlecht vorher angeben sollen, ob weibl
oder männlich, und dann erst den Namen hintenansetzen?
es nun am Tage ist, daß der Gesetzgeber nicht aus Unken
niß von der gewöhnlichen Sprachweise abwich, so ist es
lig, daß wir nach der Ursache dieser Eigenheit fragen. E
scheint mir folgende zu seyn. Die übrigen Menschen gebr
chen Namen, die dem nicht entsprechen, was bezeichnet w
den soll. Bei Moses dagegen sind die Namen klare Sp
gel der Sachen, so daß beide eins sind. Unter anderen
unsere Stelle ein deutlicher Beleg für diese Behauptu
Wenn nämlich unser Geist (der Adam genannt werden m
mit der Sinnenkraft zusammentrifft, durch welche alles
lebte lebt (sie mag Eva heißen) und nach Vereinigung st
bend, sich ihr naht, so empfängt die Seele die sinnlichen Geg
stände, wie in einem Netze, und macht auf sie Jagd; mit
Augen auf die Farben, mit den Ohren auf die Töne,
der Nase auf die Düfte, mit dem Gaumen auf die Geg
stände des Geschmacks, mit dem Tastsinn auf die Körp
Von allem dem wird sie schwanger und gebiert alsbald
schwerste der Seelenübel, den Wahn. Denn sie wähnt al
was sie sinnlich empfindet, mit den Augen, den Ohren,
Geruche, dem Geschmacke, dem Gefühle, sey ihr Eigenth
und der Geist Erfinder und Künstler aller Dinge. Dieß
derfährt jedoch der Seele nicht ohne Grund. Denn es
einst eine Zeit, wo der Geist mit der Sinnenkraft nicht
kehrte, noch mit ihr vereinigt war, sondern den einsam
Thieren gleich für sich lebte. Damals nur bloß mit sich

ur ein Sinn, während ihm die anderen in voller Kraft
— sondern alle und jede Sinnenkraft war ihm ent-
en, so daß er, als wahrhaft unvermögend, als die Hälfte
vollkommenen Seele, ohne die Fähigkeit, die Außenwelt
ennen, als das unselige Bruchstück eines Ganzen, ohne
stützung der Sinnenorgane, dastand. Deßwegen befand
h auch in dichter Unwissenheit über die Körperwelt;
hm nichts Aeußeres erscheinen konnte. Da ihm nun Gott
nur das Uebersinnliche, sondern auch die sinnliche Welt
aren wollte, macht er ihn erst zu einem Ganzen, in-
r die zweite Hälfte, die Sinnenkraft, ihm zuführte,
in der Schrift mit dem Gattungsnamen, Weib, mit
speciellen Namen, Eva, bezeichnet wird. Diese goß gleich
hrer Vereinigung mit ihm durch alle ihre Theile, wie
Oeffnungen, Licht in vollem Maße in den Geist, zer-
die lange Nacht, und gab ihrem Herrn auf diese
die Möglichkeit, die äußere Welt genau und klar an-
uen. Der Geist seinerseits, wie von hellem Tageslichte
tet, das plötzlich durch die Nacht bricht, oder wie ein
h, der urplötzlich vom Schlafe erwacht, oder wie ein
r, der mit einem Schlage das Gesicht erhält, eilte schnell
lle Wunder zu, die sich ihm darboten, beschaute den

scheute er. Nachdem er auf diese Weise da und dort
schaut, und sich und seine Kräfte wahrgenommen hatt
rieth er auf denselben Irrthum, wie Alexander, der
done. Denn von diesem erzählt man, er habe sich i
Wahne, Asien und Europa schon zu besitzen, auf einen
benen Ort gestellt, wo er beide Ufer sehen konnte, u
geschaut, und dann ausgerufen, was da ist und was d
gehört mein, ein Ausspruch, der kaum eines Knaben
war, aber einem Könige übel anstand. Lange schon v
widerfuhr dasselbe dem Menschengeiste; denn da ihm di
nenkraft vereint wurde, und die ganze Körperwelt dur
Vermählung offenbar geworden war, vermeinte er nun, da
ihm gehöre und Nichts einem andern. Dieß ist die
Geistesrichtung (τρόπος ψυχῆς), welche Moses mit de
men Kain (oder Besitz), bezeichnete, und welche voll T
oder besser, voll Gottlosigkeit ist. Denn statt Gott di
zu geben, und von ihm Alles abhängig zu machen, l
Alles für eigenen Besitz der Menschenseele, die nicht
sich selbst besitzt, ja nicht einmal sich selber nach ihren
ren Wesen kennt“ u. s. w. — Wir haben hier die v
Allegorie über die Geschichte Adam's, Eva's, ihrer V
lung und ihres ersten Sprößlings Kain. Man wir
gewissen Witz in dieser Darstellung nicht verkennen.

Nehmen wir ein anderes Beispiel, aus einer hist
den Schrift, nämlich aus dem Buche **de vita Abraha**
V. 260—270, Mang. I. 11—14. Nachdem er
Reisen Abraham's von Chaldäa nach Haran, und von
nach Paläſtina, der wörtlichen Erklärung gemäß, erzähl
er am angeführten Orte so fort: „Jene Reisen sind n
Gesetzen der Allegorie Symbole einer Tugend liebende
den wahren Gott suchenden Seele. Die Chaldäer
von jeher Sterndienst, und hielten die Welt, nament
Sterne, für Gott, das Geschöpf, statt des Schöpfers,

In diesem Irrthume war jene Seele auch befangen,
ie Gott nicht kannte. Daher heißt es: Abraham woh-
n Ur in Chaldäa. Nachdem sie nun lange diesen Wahn
hatte, begann das Licht ihr zu dämmern, und sie sah,
l noch dunkel, ein, daß ein Wagenlenker über diese
walten müsse. Damit diese Ahnung klarer in ihr werde,
hr das Wort Gottes so zu: Großes wird oft durch
es erkannt; laß die chaldäische Grübelei, laß jenes ewige
schauen, wende deinen Blick weg von der großen Stadt,
ch der Welt, auf eine kleine, dich selbst, dann wirst du
enker aller Dinge erkennen. Deßwegen heißt es, er sey
aus Chaldäa nach Haran gewandert. Denn Haran
tet Höhlen, und diese sind ein Symbol der fünf Sinne.
Meinung des Aufrufs zur Auswanderung aber ist
Wenn du deine Sinne betrachtest, so wirst du erken-
daß sie nichts wirken, nichts thun, es sey denn, daß der
, einem Wunderthäter gleich, ihre Kraft erregt, richtet,
chtet. An diesem Beispiele kannst du lernen, daß über
Welt und den sichtbaren Gliedern des Ganzen ein Geist
en muß, da ja auch deine Glieder, die fünf Sinne ohne
Geist im Innern nichts vermögen. Daß jener Weltgeist
tbar ist, darf dich nicht stören, denn dein eigener ist es
ch. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird gleich durch
olgende Worte des Textes bewiesen, wo es heißt: Gott
ien dem Abraham. Vorher, ehe der Geist noch im chal-
ʒen Irrthum befangen war, konnte ihm Gott nicht er-
ten, wohl aber jetzt, da er die Wahrheit zu erkennen be-
. Es heißt aber: Gott erschien dem Weisen, und nicht
Weise sah Gott“ (ein Wortspiel zwischen ὁ θεὸς ὤφθη
σοφῷ und ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν), denn Niemand kann
begreifen, als sofern er selbst sich ihm zu erkennen gibt.
diese Erklärung spricht auch die Aenderung des Namens;
ward nur ein A zum vorigen gefügt, aber ein großes

Geheimniß ist in diesem kleinen Buchstaben verborgen
her heißt jene Seele Abram, d. h. in die Höhe s
Vater, was auf die Sterndeuterei hinweist; jetzt al
sie Abraam, das ist, auserlesener Vater des Schall
mit wird der Weise bezeichnet. Denn Schall ist gle
Vater des Schalls gleich Geist, da dieser es ist, der
aussendet. Das Beiwort „auserlesen" bezeichnet d
lichkeit jenes Geistes. Die zweite Wanderung endl
von Haran nach Palästina, ist von der vollständigen
niß des höchsten Wesens zu verstehen, die jene Seel
errang." In diesem Tone geht es fort durch die ganz
de Abrahamo.

Man ersieht zugleich aus den angeführten B
daß sich Philo alle mögliche Mühe gibt, um die A
nicht als seine eigene Erfindung, sondern als Mein
Gesetzgebers hinzustellen. Um dieß zu beweisen, schlägt
schiedene Wege ein. Er hilft sich nämlich theils du
mologie, indem er die Wortbedeutung der Eigenna
sucht, und so seine Erklärung begründet, wie denn
der ersten Stelle mit Kain, in der zweiten mit Abra
schieht, theils sucht er Wörter, die in allen Sprache
eine symbolische Bedeutung annehmen, wie φῶς, ἥλιος,
νὺξ, σκότος, οὐρανὸς, φέγγος, und die in der Bi
häufig vorkommen, für seine Zwecke zu verwenden.
drittens weiß er eigenthümliche Wendungen, Nachläs
selbst Fehler der Sprache mit großer Geschicklichkeit
nützen, und den Beweis daraus zu führen, daß Mose
dem Wortsinne noch etwas ganz anderes gemeint hal
spiele dieser Art sind die Benützung der Worte: ἐν
Καιν in der ersten, und die Worte: ὁ Θεὸς ὤφθη τ
in der zweiten Stelle. In der That entwickelt Philo
in diesem letztern Punkte einen bewunderungswürdigen
sinn, der eines besseren Gegenstandes werth wäre.

Wir haben bisher von der allegorischen Erklärung gesprochen, sofern sie neben der wörtlichen hergeht; denn Philo nimmt Adam auch als eine historische Person, wie man aus der Schrift de mundi opificio ersieht, folglich auch seine Söhne; und im Leben Abraham's geht ja der Wortsinn ausdrücklich immer neben der allegorischen Erklärung her. Aber es gibt viele Fälle, wo er nur die mystische Erklärung gelten läßt, und die historische ganz verwirft. Dieß geschieht dann, wann im Texte der Schrift Anthropomorphismen vorkommen, deren Wortsinn sich mit seiner Philosophie durchaus nicht vereinigen läßt. Bei Stellen der Art, sagt er geradezu, es gebe zwei Klassen von Menschen, solche, welche sich eine reine, geistige Ansicht vom höchsten Wesen bilden können, und solche, welche im Sinnlichen versunken, sich auch Gott immer sinnlich denken. Moses habe als Gesetzgeber auf beide Rücksicht nehmen müssen, und deßhalb seine Erzählung so gestellt, daß sie auch für die Fassungskraft des großen Haufens eingerichtet sey. Statt vieler eine klassische Stelle aus der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 410—416, Mang. I. 280. unten, bis 282. Hier äußert sich Philo aus Gelegenheit des Spruches, Genes. VI. 7: ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς — ὅτι ἐνεθυμήθην, ὅτι ἐποίησα αὐτὸν, den er zu erklären hat, also: Es gibt Leute, welche aus solchen Stellen schließen wollen, daß das höchste Wesen dem Zorne und andern Leidenschaften unterliege, was doch keineswegs der Fall ist. Denn Schwäche jeder Art kommt nur dem Menschen zu; Gott aber hat weder vernunftlose Leidenschaften der Seele, noch Gliedmaßen. Doch werden dergleichen Dinge ihm in den heiligen Büchern der Eindringlichkeit wegen zugeschrieben, damit Menschen, die sich auf keine andere Weise belehren lassen, wenigstens auf diese gewarnt werden. Es gehen nämlich zwei Grundansichten von Gott durch unser Gesetz durch, die eine, daß er nicht

wie ein Mensch, die andere, daß er wie ein Mensc
Jene ist unwidersprechlich die wahre, diese bloß zum
men des großen Haufens angewendet. Deßwegen hei
auch von ihm, daß er wie ein Mensch seinen Sohn e
woraus ersichtlich, daß jene Darstellung von ihm, nicht
eigensten Natur entsprechen soll, sondern nur zum
des Menschen gebraucht wird. Denn es gibt zwei K
von Menschen, fleischliche und geistige. Letztere, wohl v
gend, mit körperlosen und übersinnlichen Naturen zu v
ren, setzen Gott keiner der Kreaturen gleich, sie begnüg
mit der Gewißheit, daß er existire, ohne sich ein Bil
ihm machen zu wollen. Die andern aber, die den Leib
Alles lieben, sind nicht im Stande, sich einen Begriff
einem reinen, bedürfnißlosen und einfachen Urwesen zu
chen, sondern sie denken von Gott gerade, wie von sich
ohne zu beachten, daß ein Wesen, das wie der Mensch
mehreren Kräften besteht, auch mehrere Werkzeuge zu
Fortbestande bedarf, während Gott, der ungeschaffene
ger aller Dinge, nichts von allem dem nöthig hat, w
Kreaturen haben müssen. Denn wie? sollte er Sinn
zeuge haben, Füße um vorwärts zu schreiten? aber
sollte er gehen, er, der das All erfüllt? und zu wen
Niemand ihm an Würde gleich ist und seinen Be
dient; und weßwegen sollte er gehen? wahrlich, d
um der Gesundheit willen, wie wir? Oder sollte
haben, zum Geben und Empfangen? aber er emp
Niemand etwas; denn außerdem, daß er Nichts
sitzt er ja Alles; und wenn er auch Gaben verleiht,
er dazu sein Wort, als Diener, dasselbige, durch d
die Welt schuf. Ebensowenig bedarf er Augen, d
sichtbares Licht, Nichts sehen; denn er ist sich selb
Eben dieß gilt auch von den Werkzeugen der Na
wenn er diese hätte, so würde er auch Nahrun

en, bis er genug hätte, und dann, wenn das Bedürf-
der käme, von neuem wieder anfangen. Dieß sind
gottlose Begriffe vom höchsten Wesen. Warum aber
ihm Moses Füße, Hände, Eingang und Ausgang
rum bewaffnet er ihn, zur Rache gegen seine Feinde,
läßt er ihn Schwert und Geschoß führen, und Sturm
zehrendes Feuer als seine Waffen brauchen; warum
er ihm allerlei Leidenschaften, Eifer, Zorn, Rachsucht
zu? Auf diese Frage dient zur Antwort, daß Mo-
s der vollkommenste Gesetzgeber, Allen zugleich, ohne
ied, nützen wollte. Die geistigen Menschen können
hrheit ertragen, und von dieser das große Geheimniß
daß Gott keiner Kreatur gleich sey. Für diese gilt
ische Grundsatz: „Gott ist nicht wie Mensch, noch wie
mel, noch wie die Welt." Bei den Stumpfsinnigen
und Unverständigen, deren Erziehung vernachlässigt
muß der Gesetzgeber als Arzt wirken, und für ihre
eit das passende Heilmittel ersinnen. So mögen diese
in Falsches für wahr halten, wenn sie nur dadurch
t werden; denn auch den leiblich Kranken hält ja oft
t absichtlich über seinen Zustand im Dunkel, weil sonst,
r die Wahrheit erfahren würde, seine Krankheit, durch
gesteigert, unheilbar werden könnte u. s. w. — Aehn-
igt er de somniis, Pf. V. 104. unten, und 106. oben,
I. 656; ferner, de linguarum confusione, Pf. III.
Mitte, Mang. I. 425; deßgleichen de sacrificiis Abe-
Caini, Pf. II. 122. unten, und 124. oben, Mang. I.
en. Der Hauptgrund, warum in solchen Fällen nur
orische Erklärung als wahr angenommen werden darf,
die wörtliche Deutung auf Begriffe leitet, die Got-
ürdig wären, so in den genannten Stellen; oder auch,
gerade zur Gottlosigkeit führen würde, so de Plan-
Pf. III. 102, Mang. I. 335. Es ist hier von dem

Spruche, **Genesis II. 8**, „Gott pflanzte ein Paradies in Eden,“ die Rede. Philo sagt: es wäre der Gipfel von Unverstand, wenn man dabei an einen Oel-, Wein- oder Obstgarten dächte; denn für wen diese Früchte? Für einen Menschen? aber das Paradies hatte ja keine Bewohner; oder für Gott? aber dieser bedarf nichts, sonst müßte man ihm ja auch Arme, Füße, Hände, ja die ganze menschliche Gestalt andichten, was gottlos wäre. Nun fährt er fort: *ταύτα δὲ μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας τῆς περὶ τὸ αἴτιον ἀπᾴδει, τῶν ἀνθρωπόμορφον, ἔτι δὲ καὶ ἀνθρωποπαθὲς αὐτὸ εἰσαγόντων ἐπ' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καθαιρέσει, μεγάλων ἀρετῶν, ἐκθεσμότατα ὄντα εὑρέματα. Ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι.* Hie und da bringt er auch noch andere Gründe für die Nothwendigkeit der mystischen Deutung vor, so im zweiten Buche **legis allegoriarum**, wo er den Spruch, **Genesis XXXII. 10**, „mit dem Stabe bin ich über den Jordan gegangen,“ dahin erklärt: Jordan bedeute hier das Niedrige, der Stab die Uebung; durch Uebung habe er sich über das Niedrige erhoben. *Ταπεινὸν γὰρ*, fährt er nun fort: *τὸ ἐνδέχεσθαι, ὅτι βακτηρίαν ἔχων ποταμὸν διέβαινε.* Pf. **I. 230**, unten. Also meint er, die wörtliche Erklärung würde der Würde des Pentateuch's nicht entsprechen. Man vergleiche hiemit noch die ganz ähnliche Stelle **de Somniis**, Pf. **V. 44**, Mitte, **Mang. I. 634**. Hie und da erklärt er sogar den Wortsinn einer Stelle geradezu für unwahr oder historisch unmöglich, und leitet daraus die Nothwendigkeit der mystischen Erklärung ab. So sagt er **legis allegor. I**, Pf. **I. 196**, gegen unten. **Mang. I. 70**, über den Spruch, **Genesis II. 21**: *καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε, καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ* u. s. w., geradezu: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. Πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνὴ, ἢ συνόλως ἄνθρωπος; Τί δὲ ἐκώλυεν, ὥςπερ ἐκ γῆς ἄνδρα*

ργει τὸ αἴτιον, οὕτω καὶ γυναῖκα δημιουργῆσαι; Ὁ
ποιῶν ὁ αὐτὸς ἦν, ἥ τε ὕλη σχεδὸν ἄπειρος, ἐξ ἧς
τοιότης κατεσκευάζετο. Διὰ τί δὲ οὐκ ἐξ ἄλλου μέ-
οσούτων ὑπαρχόντων, ἀλλ' ἐκ πλευρᾶς ἐτύπου τὴν
; Ποτέρας δὲ πλευρᾶς; Ἵνα καὶ δύο μόνον ἐμφαίνεσ-
θμεν. Πρὸς γὰρ ἀλήθειαν οὐδὲ πλῆθος αὐτῶν ἐδή-
Ἀρά γε τὴν εὐώνυμον, ἢ τὴν δεξιάν; Εἴγε μὴν
ου σαρκὶ τὴν ἑτέραν, ἡ ἀπολειπομένη οὐκ ἦν σαρκίνη
Καὶ μὴν ἀδελφαί γ' εἰσι καὶ συγγενεῖς πᾶσι τοῖς
αἱ ἡμῶν πλευραί, καὶ σαρκὸς γεγόνασι. Τί οὖν λεκ-
Πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις u. s. w.

n Allgemeinen kann man sagen, daß Philo die mosai-
geschichte, von der Schöpfung bis Abraham, nur nach
Grundzügen, als Wahrheit gelten läßt, das Einzelne
st alles bloß allegorisch nimmt. So ist ihm in der
öpfung nur die schöpferische That historische Wahr-
as Einzelne nicht; Adam gilt ihm zwar als der erste
, aber seine Geschichte im einzelnen, wie die Erzäh-
von den Bäumen des Paradieses, von der Schlange,
r Vertreibung, ist bloßes Symbol höherer Lehren. Die
uth nimmt er ferner als eine Thatsache; aber die Ge-
t vor ihr, und zunächst nachher, sind ihm ebenfalls
Hüllen höherer Wahrheiten. Erst mit der Geschichte
i Patriarchen beginnt für ihn die historische Welt, ob
h auch hier fast immer neben dem Wortsinne einen
unterlegt, wie wir schon oben gezeigt haben.

iese höhere, verborgene Wahrheit ist nun, nach Phi-
sicht, ausschließliches Eigenthum der Weisen. Er sagt
vielen Orten. So **de Abrahamo**, Pf. V. 316, un-
Nachdem er die versuchte Aufopferung Isaak's nach der
en Erklärung geschildert, geht er zu der mystischen
Formel über: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φα-
ὑποθέσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα· φύσιν δὲ τοῖς πολ-

λοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νο
ἀισθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾷν δυνάμενοι, γ
Hiemit vergleiche man eine andere Stelle, weite
derselben Schrift, pag. 332, obere Mitte, wo e
rische Deutung der Kriege Abraham's, gegen die
Könige des Sodomitischen Landes mit einer ga
Formel eröffnet. Eine solche Interpretation kon
Natur der Sache nach, nicht Gemeingut aller w
einerseits verbot die philosophische Unwissenheit
Mittheilung, andererseits aber auch ihr gesunde
verstand, der im Geschäftsleben sicherer ausgebild
weil für Verstöße gegen ihn, die sich der Geschäf
Kaufmann, der Krämer, der Handwerker, der
Schulden kommen läßt, alsbald eine sehr empfi
des Menschen, nämlich der Eigennutz büßen muß,
Gelehrte, im einsamen Zimmer, oder auch in der Sc
Thorheiten ausbrüten kann, welche durch die Erfahr
Leben, in das sie nie treten, weder geprüft noch ger

Philo begnügt sich indeß nicht bloß mit jen
nen Aussprüchen, er behandelt die allegorische A
radezu als Geheimlehre, im Sinne der hellenische
denen er sie gleichstellt. Wir verweisen auf di
rührte Stelle, aus dem Buche **de Cherubim**,
gegen unten, **Mang I. 147**, gegen unten. Nach
ausschweifende allegorische Erklärung über den
der in der Genesis häufigen ehlichen Beiwohnun
fährt er so fort: ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμέ
ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν π
καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε, ταμιευσάμ
ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρὸν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς
οὐσίαι φθαρταὶ, κατάκεινται, ἀλλὰ τῶν ὄντων
καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς, καὶ
γεννήματος ἀμφοῖν, ἐπιστήμη. Ἐὰν δέ τινι τῶν

..ητυχάνητε, λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε, μή τινα ἄρα ..ωτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται, μέχρις ἂν αὐτὴν ..φῶς ἀναδιδαχθῆτε. Auf dasselbe läuft eine Stelle .r Schrift de sacrificiis Abelis et Caini hinaus, Pf. II. ..0, Mitte, Mang. I. 173, unten. Er gibt hier die mysti..e Erklärung der Worte Abraham's an Sarah: „σπεῦσον .. φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως, καὶ ποίησον ἐγκρυ..ίας" (Genes. XVIII. 6.). Unter den drei göttlichen Ge..alten, die Abraham erschienen, denkt er sich drei verschie..ne Arten, in denen die Weisheit liebende Seele Gott be..achtet: nämlich die Liebe, und die Macht; zwischen diesen ..iden Kräften steht der höchste Gott selbst. Die τρία μέτρα ..μιδάλεως werden auf diese drei Betrachtungsweisen bezo..n. Die Güte Gottes sey das Maaß aller Güter, seine ..acht das Maaß aller Gehorchenden, der oberste Gott selbst ..s Maas alles Sinnlichen und Uebersinnlichen. Diese drei ..aaße solle nun die Seele in sich mengen und kneten, und ..schenkuchen daraus backen, d. h. die erkannte höhere Weis..eit für sich behalten und keinem Ungeweihten mittheilen: ..ὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ ὥςπερ φυραθῆ..αί τε καὶ συνενεχθῆναι, ἵνα πεισθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι ..εόν, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐ..ῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος, δέξηται χαρακ..ῆρας ἐξουσίας τε καὶ εὐεργεσίας αὐτοῦ, καὶ τῶν τελείων ..ύστις γενομένη τελετῶν, μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα ..υστήρια, ταμιευομένη δ' αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀποῤ..ήτῳ φυλάττῃ. Γέγραπται γὰρ „ἐγκρυφίας ποιεῖν," ὅτι κε..ύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων ..τοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ ..ντός ἐστι φυλάξαι. Aehnlich ist eine Stelle in dem..ben Buche, Mang. I. 189, obere Mitte, Pf. II. 144, ..itte. Nachdem er hier das mosaische Gesetz, das den un..eiwilligen Todtschlägern eine Freistätte bei den Leviten er-

öffnet, auf eine Weise mystisch erklärt, macht er den Uebergang zu einer andern geheimen Deutung mit den Worten ᾄδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος, δι ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ, νεωτέρων ὦτα ἐπιφράξαντας. Außerdem vergleiche man noch: legis alleg. III. Pf. I. 370, gegen unten: ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα οἱ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας: De Plantatione, Pf. III. 98, Mitte: τοιγαροῦν Μωϋσῆς ὁ ταμίας καὶ φύλαξ τῶν τοῦ ὄντος ὀργίων ἀνακεκλήσεται: De ebrietate, Pf. III. 228, obere Mitte, wo er von Aron mystisch sagt: ἀνάγκη εἰς τὴν σκηνὴν εἰσιέναι τὰς ἀοράτους ἐπιτελέσοντα τελετάς. Ferner de Somniis I, Pf. V. 74, Mitte, wo er Moses anfleht, er möge die Seelen selbst in den tieferen Sinn der Schrift einweihen: ἐγχρίων μήποτε ἀπείπῃς, ἕως ἐπὶ τὸ κεκρυμμένον ἱερῶν λόγων φέγγος ἡμᾶς μυσταγωγῶν ἐπιδείξῃς κατάκλειστα καὶ ἀτελέστοις ἀόρατα κάλλη. Ibidem pag. 86 gegen unten: ὁ ἱερὸς λόγος τισὶν ὡς φίλος ἐπιεικῶς καὶ μετὰ πειθοῦς πολλὰ τῶν ἀῤῥήτων ἀναφέρει, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις. Alle diese Aussprüche sind den allegorischen Schriften entnommen.

Man könnte sich durch diese Stellen, so wie durch einige andere, die wir oben, zu dem Capitel von der Inspiration beigebracht haben, zu der Vermuthung veranlaßt finden, daß die allegorische Geheimlehre von den Alexandrinern, wie die hellenischen Mysterien, behandelt worden sey, daß man da selbst kleine und große Weihen gekannt habe (denn er nennt ja in den oben angeführten Stellen de Decalogo, Mang. II. 187, oben: μεγάλας τελετὰς τοῦ προφήτου, und de Cherubim, Pf. II. 28, oben: μεγάλα μυστήρια τοῦ νομοθέτου), wenigstens könnte man soviel daraus abzunehmen versucht seyn, daß man damals aus Furcht vor Entweihung, oder vielmehr vor der orthodoxen Wuth des großen Haufens, strenges Geheimniß gefordert habe. Allein ich glaube dieß nicht

ich halte vielmehr jene Worte für eine veraltete, abgenutzte Formel, die in früheren Zeiten vielleicht einen bessern Sinn mag gehabt haben, die aber in Philo's Tagen gewiß ihre Bedeutung verloren hatte. Er gebrauchte sie, wie Mancher etwa jetzt den Teufel bei öffentlichen Vorträgen nennt, ohne an ihn zu glauben. Daß zu seiner Zeit nicht mehr an Geheimhaltung der allegorischen Lehre gedacht wurde, dafür sind seine eigenen Schriften der deutlichste Beweis. Denn wenn auch seine allegorischen Bücher nur für einen kleinen Kreis von Lesern ursprünglich geschrieben waren, so sind seine historisirenden dagegen, wie wir gezeigt haben, für ein gemischtes Publikum bestimmt. In diesen aber wird die allegorische Geheimlehre so gut vorgetragen, wie in den andern, woraus ersichtlich, daß damals gar kein Grund mehr zum Geheimnisse vorhanden war. Wie mochte man dieses auch bewahren? da ja die allegorische Lehre schon das Gemeingut großer Secten, wie der Therapeuten, vielleicht der ganzen gelehrten Judenschaft Alexandriens geworden war. Die Vergleichung mit den hellenischen Mysterien ist ohne allen Zweifel viel älter, als Philo; wie wir sie denn auch in früheren Schriften finden; vielleicht wurde sie von den Juden nur darum aufgestellt, um jenem glänzenden Institute der Griechen etwas Aehnliches entgegensetzen zu können; vielleicht war aber auch das Geheimniß in früheren Zeiten wirklich nothwendig, so lange der größere Theil der Lehrer noch nicht in die neuen Ansichten eingegangen war. So wie auch in Palästina die Essäer noch zu Philo's Zeit guten Grund zum Geheimnisse haben mochten, weil ihr schroffer Gegensatz gegen die Lehre der andern judäischen Secten Zurückhaltung gebot. Demnach kann in den angeführten Stellen höchstens der wahre Sinn liegen, der auch in einer derselben offen dargelegt ist, daß man die Wahrheit nicht jedem Unwissenden, namentlich keinen Kindern preis geben, daß man, um einen biblischen Ausdruck zu ge-

brauchen, „die Perlen nicht vor die Schweine werfen solle.“ Sonst gefällt sich Philo auch deßwegen in jenen Aussprüchen, weil ihr prachtvoller Laut seiner Eitelkeit wohl that, weil es ihm schmeichelte, als Hierophant dazustehen. Grund zur Furcht war gewiß nicht mehr vorhanden, denn wenn es auch eine orthodoxe Parthei unter den alexandrinischen Juden gab, so hatten sich doch die Gegensätze so fest gestaltet, daß sie nicht mehr gewaltsam vernichtet werden, sondern ruhig neben einander bestehen konnten, wie jetzt unter uns Rationalisten und Offenbarungsgläubige an vielen Orten, im Vergleiche gegen ehedem, recht ruhig bei einander wohnen.

Allerdings konnte die mystische Parthei sehr gefährlich werden, einen unheilbaren Zwiespalt unter den Juden, und dadurch unversöhnlichen Haß erregen, denn da die Allegorie nicht bloß auf die Geschichterzählung und die dogmatischen Stellen, sondern auch auf Gebräuche und Gesetze angewandt wurde, so mochte dieß leicht auf den sehr gefährlichen Abweg leiten, daß man sich begnügte, den höheren Sinn der mosaischen Ceremonien zu kennen, ohne sich mehr um die Beobachtung derselben zu bekümmern. Es konnte auf diese Weise ein Rationalismus entstehen, der das Judenthum, als äußere Anstalt, als Kirche, an der Wurzel angriff. Wir haben Spuren, daß es Leute der Art gab, zugleich aber auch, daß ihre Ansicht auf's stärkste von der Masse der Allegoristen getadelt wurde. In dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 452, Mang. I. 450, Mitte, läßt sich Philo so vernehmen: „Zum vollendeten Glücke gehöre zweifaches, erstlich, daß man tugendhaft sey; zweitens, daß man es auch scheine, und den Ruhm der Tugend bei den Menschen habe. Dieser werde nur demjenigen zu Theil, der die nationalen Gesetze und Gebräuche hochachte, und sich nichts daran abzuändern erlaube. Aber, fährt er nun fort, es gibt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere

mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht seyn, auf Erkenntniß des verborgenen, und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben sie ganz für sich, als wären sie in einer Wüste, oder körperlose Seelen; sie wissen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hause, nichts von dem Verkehre mit andern Menschen, und wollen alle Ansichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaschen, da doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen, und Nichts an den Gesetzen abzuändern, welche von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben worden sind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbats der tiefere Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, der Kreatur dagegen Leiden zukomme, so dürfen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen, wir dürfen also am Sabbate kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen, oder Lasten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben, oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt sind. Und wenn jedes Fest eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust, und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen. Denn wenn wir nur den höhern Sinn festhalten wollten, da müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und tausend andern nothwendigen Feierlichkeiten entsagen. Allein man muß den Wortsinn für den Leib, den geheimen für die Seele ansehen. Wie man nun für den Körper, als Behausung der Seele, Sorge trägt, so muß man auch den Wortsinn der Gesetze achten. Denn nur, wenn die-

ser beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit klar erkennen, um davon gar nicht zu sagen, daß man nur auf diese Weise dem Tadel der Menge entgehen kann.“

Die Worte: *νυνὶ δὲ ὥςπερ ἐν ἐρημίᾳ καϑ᾽ ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες, ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες, καὶ μήτε πόλιν, μήτε κώμην μήτ᾽ οἰκίαν, μήτε συνόλως ϑίασον ἀνϑρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀλήϑειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν*, sind ohne Zweifel gegen die Therapeuten und ihnen ähnliche Mystiker gerichtet. Uebrigens ist ihre Art zu schließen, die hier bitter getadelt wird, gar nicht unvernünftig, denn wozu Beobachtung äußerer Gebräuche, wenn ihr wahres Wesen bloß in dem innern, geistig zu benützenden Sinne besteht? Allein der Offenbarungsglauben, das Herkommen, die mächtigen, unauslöschlichen Eindrücke der Jugend siegten über diesen natürlichen Schluß, und mußten siegen bei der Nothwendigkeit, auch äußerlich dem Gesetze der Väter sich zu fügen, und Juden zu bleiben. Zugleich ersieht man hieraus, daß der Gegensatz zwischen der orthodoxen und allegorischen Parthie nicht so schroff und bitter werden konnte, so lange letztere die Vorsicht gebrauchte, im Aeußern den Uebrigen gleich zu bleiben.

Sollen wir nun ein Urtheil über die Methode Philo's im Ganzen fällen, so müssen wir zwar gestehen, daß sie als Erklärungsweise betrachtet, in einem hohen Grade willkührlich und lächerlich ist; aber andererseits läßt sich ihr eine sehr bewegliche und reiche Phantasie, ein eigenthümlicher, alle Umstände benützender, aus den scheinbar geringfügigsten Wendungen des Textes sich vertheidigender Scharfsinn nicht absprechen, so wie man oft durch sehr erhabene, schöne und reinchristliche Ansichten über die Glaubens- und Sittenlehre überrascht wird. Durchgängig herrscht das Bestreben, den Schein zu erkünsteln, daß Moses selbst den geheimen Sinn seinen Schriften untergelegt habe. Um diesen Zweck zu erreichen,

em Texte fast überall das Uebergewicht gegeben. Es
imlich bei jeder allegorischen Erklärung drei Fälle denk-
ntweder hält Text und Philosophie gleichen Schritt, so
beide genau und folgerichtig entsprechen. — Dieß ist nur
enkbar, wenn der Verfasser des Textes, der erklärt
soll, selbst den allegorischen Sinn hineingelegt hat,
ß von manchen neueren und älteren Dichtungen be-
t werden kann. Dieser Fall ist aber auf den Penta-
icht anwendbar; denn es wird wohl Niemand mehr
der Moses die Absicht verborgener Geheimlehre un-
n würde — oder herrscht, zweitens, die Philosophie
ieß geschieht dann, wenn man den Worten des Textes
iese, bald jene Bedeutung unterlegt, und mit Willkühr
hne Folgerichtigkeit den Sinn herauszwingt, den der
er für den Augenblick nöthig hat; oder kann, drittens,
ebergewicht auf der Seite des Textes seyn, wenn man
h die höhere Bedeutung, die den Worten, den Begrif-
en Wendungen des Textes einmal ertheilt ist, für im-
ren bleibt. Letzteres ist nun in Philo's Schriften gro-
Theils der Fall; man muß gestehen, daß in seinen
ungen ein innerer Zusammenhang herrscht, daß nach
h fester Regel verfahren, daß der Text consequent an-
et wird, und meist einem festen Gerüste gleichet, um
h der geheime Sinn windet, so daß wirklich hie und da
chein einer wahren Wissenschaft erkünstelt wird. Das
ewicht des Textes ist aber auch in manchen Fällen so
daß seiner Philosophie oft ein unerträglicher Zwang an-
daß der Allegorist auf Aussprüche getrieben wird, die
n seinem Sinne lagen, oder wenigstens, wohlverstanden,
n seinem Sinne liegen konnten. Hieraus erklärt sich
roßen Theile das Verworrene, Schwankende, Unsichere
en Stellen seiner Schriften, aber auch die Nothwendig-
r seinen Erklärer, daß er behutsam zu Werke gehe,

und nicht durchaus alles, was im Einzelnen gelehrt wird, für bestimmte sichere Meinung des Allegoristen ansehe, sondern wohl prüfe, ob der Verfasser nicht durch den Text gezwungen, sich selbst widersprechen mußte. Eine zweite, mit dieser zusammenhängende Ursache seiner Dunkelheit liegt darin, daß er unaufhörlich zwischen der Sprache seines philosophischen Systems und der Sprache des Textes, und endlich den Ausdrücken des gemeinen Lebens wechselt.

Außer diesen beiden formellen Gründen kommt noch eine andere Ursache in Betracht, welche das Verständniß seiner Schriften sehr erschwert. Es ist dieß die eigenthümliche, seinen Allegorien zu Grunde liegende Philosophie. Diese ist aus den verschiedensten Elementen zusammengelesen, wie wir oben schon andeuteten; deßwegen ist sie aber auch voll Widersprüche, und entwindet dem Leser, der innern Zusammenhang finden will, unaufhörlich den leitenden Faden. Für die Wahrheit dieser Behauptung wird unser ganzes Buch ein fortlaufender Beweis seyn. Indessen wollen wir hier noch zum Schlusse zugleich ein Beispiel von jenem Uebergewichte des Textes und diesen widerstrebenden Elementen geben, und zwar zuerst von letzterer Erscheinung. In der Schrift **de mundi opificio**, Pf. I. 46, wird der Spruch Genes. I. 26: *καὶ ἔλεγε θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον* auf folgende Weise gedeutet. Die Mehrzahl *ποιήσωμεν*, sey deßhalb statt der Einheit *ποιήσω* gesetzt, weil der Mensch nicht von Gott allein, sondern zum Theile auch von den Engeln geschaffen worden sey. Denn als ein Geschöpf gemischter Natur, und schwankend zwischen Gute und Böse, habe er nicht von Gott allein gebildet werden können, wie die übrigen Kreaturen, sondern Engel haben seine böse, Gott der Herr nur seine gute Seite erschaffen. Weiter unten behauptet er aber, in der Stelle Genes. I. 26. und 27. sey nicht an die Schöpfung des wirklichen Menschen, *τοῦ κατ' εἶδος ἀνθρώπου*, sondern nur an den Ursprung der Idee des

Menschen, τοῦ κατὰ γένος, κατ' ἰδέαν ἀνθρώπου zu denken, denn die Erschaffung des wirklichen Menschen werde erst Cap. II. V. 7. erzählt. Kaum zuvor, sagt er ferner, um zu erklären, warum die Thiere, die doch viel schlechter, vor dem Menschen, dem besten Theile der Kreatur, geschaffen worden, dieß sey darum geschehen, damit der Mensch schon alle Nothwendigkeiten des Lebens vorfände, und damit die Thiere, wenn sie ihn plötzlich in aller seiner Herrlichkeit erscheinen sähen, ihn staunend als ihren Herrn begrüßen und verehren möchten. In diesen Behauptungen liegt ein ganzes Heer von Widersprüchen. Erstens kann der ideale Mensch, d. h. der Gattungsbegriff, nicht von Gott und den Engeln geschaffen seyn, denn er ist ja gar nichts einzelnes οὐδὲν τῶν κατ' εἶδος, sondern eine Idee. Zweitens kann Gott, nach Philo's wohlverstandener, auf hundert klare Stellen gegründeter Lehre, auch den wirklichen Menschen nicht schaffen, sondern der göttliche Logos, dem dieß ausdrücklich sonst zugeschrieben wird, und der deßhalb ersonnen wurde, weil Gott der Herr, um seiner Reinheit willen, ferne von der Materie, der Ungöttlichen, gehalten werden mußte. Drittens, wenn Genesis I. 27. der Idealmensch gemeint ist, so kann man auch nicht sagen, die Thiere seyen vor ihm geschaffen worden, um ihm zu dienen, denn dem Idealmenschen dienet nichts, und alle Ideen sind, wie Philo sonst selbst versichert, mit einem Schlage im göttlichen λόγος vorhanden gewesen. Es ist dieß ein dreifacher Widerspruch, veranlaßt, wie man sieht, durch ungehörige Vermengung jüdischen Offenbarungsglaubens (der sich in der Erklärung des Worts ποιήσωμεν ausspricht) mit platonischer Philosophie.

Wir werden sehr oft Gelegenheit haben, auf solche widerstrebende Elemente aufmerksam zu machen; allein schon aus diesem Beispiele rechtfertigt sich die Anforderung an seinen Erklärer, daß er nicht durch gezwungene Combinationen

eine Uebereinstimmung in verschiedene Angaben zu bring
suche, die dem Verfasser ganz übereinstimmend schienen, u
aber nicht. Denn da die alexandrinische Theosophie zu s
verschiedenen Zeiten entwickelt worden ist, und da ihre Lehr
aus allen Ländern zusammengesucht und zu einem Gebäu
vereinigt wurden, bei dessen Errichtung nicht der prüfende V
stand, sondern die Phantasie die Aufsicht führte, so darf m
sich auch nicht wundern, wenn widerwärtige Bestandtheile
ihr zusammentreffen. Man sehe nur auf neuere Handbüch
der Philosophie oder der Glaubenslehre! Wie verschiede
artige Kinder sind hier oft zu einer Familie vereinig
Wenn eine Zeit einmal sich im Glauben an ein gewisses S
stem, dessen einzelne Sätze gar nicht zusammen zu stimm
brauchen, festgesetzt hat, so entgehen diese Widersprüche d
Augen der meisten Zeitgenossen, und werden erst dem ko
menden Geschlechte offenbar, das sich oft nicht genug üb
die Kurzsichtigkeit des vorhergegangenen wundern kann,
ihm dasselbe von einem späteren widerfährt. Denn un
Glauben, unser Fürwahrhalten wird nicht durch die e
gen, sich gleich bleibenden Gesetze des Verstandes bestimm
sondern in den meisten Fällen durch unsere Bedürfnisse, du
äußere und innere Verhältnisse, welche mit jeder Epo
wechseln, und nur den ausgezeichnetsten Geistern verleiht
gütige Natur das hohe Vorrecht, daß ihr Denken nicht du
die Zeit beherrscht wird.

Geben wir jetzt ein Beispiel von Fällen der Art, wo
durch Treue gegen einmal angenommene Bedeutung der Text
worte in Verlegenheit gebracht wird. Im ersten Buche, v
den Träumen, Pf. V. 34. u. flg., wird der Spruch, Gen
XXVIII. 10. und 11. Ἰακὼβ ἐπορεύθη εἰς χαῤῥάν,
ἀπήντησε τόπῳ· καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος,
folgende Weise erklärt: „So lange der Aszet in den Sin
lebt, d. h., wenn er nach Haran kommt (denn dieser Na

bedeutet die Höhlung der fünf Sinnen), begegnet er dem τό-πος, d. h. dem göttlichen Logos, (dem Philo doch kurz zuvor, in Erklärung derselben Stelle, das Prädikat gegeben: ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεὸς, Pf. V. 30, Mitte, womit zu vergleichen, was er, 52, gegen oben, von Jakob sagt: εὑρόμενος τῆς ἀρε-τείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον.) Es heißt aber weiter, er sey dem τόπος begegnet, als die Sonne unterging, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος; Sonne bedeute nämlich in diesem Falle den obersten Gott, und der Sinn sey dieser: Wenn das göttliche Licht, die reine Erkenntniß Gottes, untergegangen, so sehen wir den λόγος, d. h. die Engel; wenn jenes aber leuchtet, so schauen wir die reine, intelligible Welt. Nachdem er diese Erklärung gegeben, sagt er, Andre nehmen die Stelle so: ἥλιος sey der menschliche νοῦς zusammt den Sinnen, τόπος der göttliche λόγος, das Ebenbild der höchsten Gottheit. Und die Meinung sey diese: Wenn das menschliche Licht der Sinne untergegangen, dann erst erkennt man den göttlichen λόγος. Letztere Deutung stimmt vortrefflich mit Philo's sonstiger Ansicht; die seinige gar nicht, oder nur höchst gezwungen; denn λόγος ist ihm sonst überall der volle Umfang der ἀσώμα-τοι und ἀρχέτυποι ἰδέαι, d. h. das Höchste, was der Mensch zu erkennen vermag, das höchste Wesen selbst aber entzieht sich auch der höchsten und geweihtesten Anschauung des Sterb-lichen. Man vergleiche den Text von Pf. V. 32—56, am wichtigsten sind jedoch die Worte 52. unten, und 54. oben: ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσεσιν ἀνωμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινα ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦ-σα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφο-ρῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Διό καὶ νῦν φησιν· ὑπήντησε τόπῳ· ἔδυ

γὰρ ὁ ἥλιος· ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαὶ, δι᾽ ὧν σαφέσταται αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλεται τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγων, οὐκ ἔτι πραγμάτων φέγγος. Es sind hier drei Punkte wohl zu beachten, erstlich unterscheidet er die ἀρχέτυποι καὶ ἀσώματοι ἀκτῖνες τῆς λογικῆς ψυχῆς, von dem ἀθάνατος λόγος, da doch beide sonst eins, und in dem einen göttlichen λόγος befaßt sind. Zweitens setzt er die Mehrzahl λόγοι und ἄγγελοι, da er doch vorher nur von dem einen göttlichen λόγος spricht, und da auch das Wort τόπος nur auf diesen einen gedeutet werden kann. Drittens macht er den ungeschickten Gegensatz von λόγοι und πράγματα. Alles dieß ist, wie Jedermann sieht, ein armseliger Nothbehelf, um die Geringschätzung des λόγος, die ganz seinem Systeme entgegen ist, zu verdecken. Hätte Philo die zweite Erklärung angenommen, so wäre er dieser Verlegenheiten enthoben gewesen; aber das Wort Haran und die Treue gegen seine sonstige Bedeutung, hinderte ihn daran, denn Haran war ihm einmal ein Bild des Sinnenlebens. Dieß hatte zwei nachtheilige Folgen für ihn. Erstens durfte er unter ἥλιος nicht den menschlichen Geist und das Leben der Sinne verstehen, (wiewohl er dem Worte sonst diese Bedeutung gibt, und in dem Buche de somniis unter andern auch diesen Sinn des Wortes aufzählt;) denn man kann nicht sagen, der Ascet lebe in den Sinnen, wenn der menschliche Geist, oder das Sinnenleben untergegangen, da im Gegentheile, nach der mystischen Lehre, der Mensch sich selbst aufgeben, an seinem Verstande verzweifeln muß, wenn er durch göttliche Kräfte gehoben, in die höhere Region einziehen will. Zweitens konnte er dem Worte τόπος, das sonst immer entweder Gott oder seinen λόγος bezeichnet, keine wahrhaft göttliche Bedeutung geben, d. h. weder auf Gott noch auf seinen wahren λόγος beziehen, dieweil die nahe Verbindung mit Haran entgegenstand. Die

Treue gegen den Text und seinen Zusamm... τον
also, den λόγος und sein Erkennen viel n...
als er selbst wollte, oder seine sonstige An...
Folge dieser Verlegenheit ist das plötzlich...
Worte λόγοι und ἄγγελοι für θεῖος λ...
schickte Gegensatz von λόγοι und πράγματα, der nich...
paßt.

Dieß ist nun ein auffallender Beweis von Consequenz, zu Gunsten des Textes, auf Kosten der philosophischen Ansicht, geübt. Es ließen sich noch ähnliche Beispiele in Menge anführen, die aber hier nicht nöthig sind, weil Stellen, die wir weiter unten für andere Zwecke anführen werden, zugleich für diesen Punkt Zeugniß ablegen können. Oft wird man hiebei an den Ausruf des Polonius über Hamlet's wunderliche Rede erinnert:

Though this be madness, yet there's method in it.
Act. II. Scene II. Leipz. Ausgabe 781.

Wahnsinn ist's, doch hat's Methode.

Soviel über die Allegorie. Wir gehen jetzt über zur eigentlichen Theosophie Philo's und zwar zuerst zu seiner Lehre von Gott.

Siebentes Capitel.

Gott, das System der göttlichen Kräfte.

a) Namen Gottes bei Philo.

Wir stellen absichtlich eine kurze Uebersicht der Namen voran, die Philo dem höchsten Wesen zutheilt, dieweil der aufmerksame Beobachter aus diesen, wie in einem Spiegel — um Philo's eigene Bilder zu gebrauchen — die Ansicht des Verfassers erkennen, wenigstens ahnen kann. Diese wenige Worte können also als eine Art von Einleitung angesehen werden.

γὰρ Gott ist das absolute Wesen, rein in sich abgeschlosse
und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Siehe d
nominum mutatione, Pf. **IV. pag. 332**, unten. **Mang.**
582, gegen unten, wo er über den Spruch, **Gens. XVII.**
ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς σὸς sagt, „diese Worte seyen uneigentlich
nehmen, denn das Seyende, das höchste Wesen, sey für si
ohne Beziehung auf etwas anderes: τὸ ἐγώ εἰμι θεὸς σ
λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. Τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι
οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες, καὶ αὐτὸ ἑα
τῷ ἱκανὸν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, καὶ μετὰ τ
γένεσιν τοῦ παντὸς, ἐν ὁμοίῳ. Ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλ
τον, χρῆζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενὸς, ὥςτε αὐτοῦ μ
εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό. Deßwegen komm
ihm auch kein anderer eigentlicher Name zu (da diese nur ei
Relation ausdrücken), als der allgemeinste aller τὸ ὄν. M
sehe erstes Buch von den Träumen, **Mang. I. 655**, Mit
Pf. **V. 104**, oben: ὁ ἀσκητὴς, σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τ
ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν, ὃ δ'
εἴπῃ τίς, καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκε
ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν. Und so noch oft.

Außer diesem allgemeinen τὸ ὄν, gibt es noch einen a
dern bezeichnenden, der aber geheim gehalten werden mu
Hierauf spielt er an **de vita Mosis III**, **Mang. II. 15**
oben. Auf dem Brustschilde des Hohenpriesters sey ein Gol
blech angebracht, auf welches vier Buchstaben eingegrabe
πέταλον τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὠ
καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν, καὶ λέγε
ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ. Τετρ
γράμματον δὲ τὸ ὄνομά φησιν ὁ θεολόγος εἶναι. Man sieh
wohl, daß dieß der jedem Juden hochheilige Namen Jehov
ist. Dasselbe deutet er an **quis rerum divinarum haere**
Pf. **IV. 74**, unten, **Mang. I. 497**, zu oberst.“ Das drit
Gebot des Decalogus beziehe sich auf den Namen Gotte

περὶ ὀνόματος κυρίου, οὐχ ὃ διῆλθεν εἰς γένεσιν — ἄῤῥητον γὰρ τοὔνομα — ἀλλὰ τοῦ ταῖς δυνάμεσιν ἐπιφημισθέντος. Damit aber das Menschengeschlecht des Vorzugs nicht entbehren möchte, das höchste Wesen auch in der Sprache zu besitzen, ist ihnen erlaubt, relative Namen zu gebrauchen, die nur einzelne Eigenschaften Gottes bezeichnen. **cfr. de nominum mutatione**, Pf. **IV. 324**, **Mang. I. 579**, unten, **580** oben, wo er Gott so sprechen läßt: τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀφαιρῆσαι τὸ ἀνθρώπων γένος προσρήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωμι καταχρῆσθαι, ὡς ἂν ὀνόματι τῷ κυρίῳ, κύριος ὁ θεός. Er handelt hier nämlich von der Stelle **Exod. III. 6.** ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου θεὸς Ἀβραὰμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακὼβ. „Unter diese relative Bezeichnungen gehört der Name „θεὸς," wie man aus dieser Stelle ersieht. Er bezeichne nämlich die Güte Gottes. Ferner „κύριος" und „δεσπότης," welche die Macht Gottes anzeigen. Endlich werde er oft κύριος und θεὸς zugleich genannt; dieß gelte aber nur von Frommen, denn der doppelte Ausdruck bezeichne zugleich die Liebe und besondre Leitung Gottes." **cfr. de nominum mutatione**, Pf. **IV. 328**, zu unterst. **Mang. I. 581**, obere Mitte: δικαιοῖ γὰρ τῶν μὲν φαύλων λέγεσθαι κύριος καὶ δεσπότης, τῶν δ' ἐν προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι θεὸς, τῶν δ' ἀρίστων καὶ τελειοτάτων, ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεός. Und etwas weiter unten, Pf. 330, **Mang. 582**, oben: κύριος ἀφρόνων ἐπιδέδεικται τὸν ἄρχοντος ἐπανατεινάμενος οἰκεῖον φόβον· θεὸς δὲ βελτιουμένων γράφεται, καθὼς καὶ νῦν „ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς, ἐγώ θεός σου, αὐξάνου καὶ πληθύνου." (Er handelt nämlich in dieser Stelle von dem Spruche **Genes. XVII. 1.**). Τελείων δὲ ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεός· ὡς ἐν δέκα λόγοις, „ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου" (**cfr. Exod. XX. 2.**) καὶ ἑτέρωθι, „Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν" (**cfr. Deuter. IV. 1.**). Δικαιοῖ γὰρ τὸν μὲν φαῦλον ὡς ὑπὸ κυρίου δεσπόζεσθαι, ἵν' εὐλαβούμενος καὶ

στένων ἐπικρεμάμενον ἔχῃ τὸν δεσποτικὸν φόβον· τὸν δὲ προκόπτοντα ὡς ὑπὸ θεοῦ εὐεργετεῖσθαι, ὅπως ταῖς εὐποιίαις τελειότητος ἐφίκηται· τὸν δὲ τέλειον καὶ ἡγεμονεύεσθαι, ὡς ὑπὸ κυρίου, καὶ εὐεργετεῖσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ. In Beziehung auf den Namen θεὸς ist aber noch zu bemerken, daß Philo einen Unterschied zwischen θεὸς mit und ohne Artikel macht. Jenes bezeichne den obersten Gott, dieses ein untergeordnetes göttliches Wesen, den λόγος. Ich verweise auf die schon angeführte Stelle **de Somniis**, Pf. **V. 102**, unten, **Mang. I. 655.**

Der aufmerksame Leser wird leicht einsehen, aus welcher Grundansicht von Gott diese Unterscheidungen hervorgegangen sind, noch deutlicher wird dieß durch andere Bezeichnungen Gottes. Er nennt ihn sehr oft geradezu φύσις. So **de sacrificiis Abelis et Caini**, Pf. **II. 124**, gegen unten: μύρια ἡμῖν ἡ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει δεδώρηται, ὧν ἀμέτοχος ἁπάντων ἐστὶν αὕτη· γέννησιν, ἀγέννητος οὖσα· τροφὴν, τροφῆς οὐ δεομένη· αὔξησιν, ἐν ὁμοίῳ μένουσα· τὰς κατὰ χρόνον ἡλικίας, ἀφαίρεσιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἐπιδεχομένη. Wenn auch hier φύσις nicht geradezu mit dem kaum zuvor gebrauchten Ausdrucke θεὸς abwechselte, so würden die angeführten Prädikate dafür sprechen, daß die Gottheit mit diesem Worte bezeichnet wird. Ebenso **de Sacrificantibus, Mang. II. 252**, Mitte, wo er sagt, wenn die Theile, aus denen der Mensch besteht, reden könnten, würden sie ausrufen: ἡμᾶς ἡ φύσις κερασαμένη, ἡ θεία τέχνη διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν. Deßgleichen **de legibus specialibus II, Mang. II. 322**, Mitte. Die unfreiwilligen Todtschläger müsse man nach der wahrsten Ansicht betrachten, οὐχ ὡς ἐναγεῖς, ἀλλ' οὐχ ὡς καθαροὺς καὶ παντὸς ἀμετόχους ἁμαρτήματος, καὶ εἰ τὰ μάλιστα τοῖς τῆς φύσεως ὑπηρετῆσαι βουλήμασιν ἔδοξαν, τισαμένης διὰ τούτων τοὺς ἀναιρεθέντας, ὧν ἀφανῶς αὐτὴ δικάσασα παρ' ἑαυτῇ θάνατον

κατήνω. Hier steht φύσις ganz und gar für die göttliche Versehung. Ebenso de specialibus III, Mang. II. 344, zu oberst. Der Trug falscher Propheten komme doch zuletzt an Tag: χρόνῳ παντάπασιν ὀλίγῳ διακαλύπτεται τὰ τοιαῦτα ρατηγήματα, τῆς φύσεως οὐκ ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης, ἀλλ' ὁπόταν καιρὸς ᾖ, τὸ ἴδιον κάλλος ἀναφαινούσης ἀηττή-τοις δυνάμεσιν.

Aehnliche Bezeichnungen für Gott sind: ὁ νοῦς τῶν ὅλων; sehr oft. So gleich im Anfange der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2, gegen unten. Ebendaselbst heißt er auch τὸ αἴτιον, τὸ δραστήριον αἴτιον. Eine Reihe von göttlichen Namen, gleichsam ein vollständiger Titel des höchsten Wesens findet sich de Decalogo, Mang. II. 187, oben: ὁ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος, καὶ οὐδενὸς ἐπιδεὴς, καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων, καὶ εὐεργέτης καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, καὶ θεὸς θεῶν.

Aus diesem kleinen Artikel schon kann man erkennen, wie weit Philo und seine Schule von der orthodoxen Lehre des alten Testaments abgegangen war, und welch' großen Einfluß die heidnische Philosophie auf diese Alexandriner geübt hatte.

b) Gottes inneres Wesen.

Gott ist, wie schon gezeigt wurde, das absolute Wesen, in sich abgeschlossen, ohne Beziehung auf etwas Endliches, Pf. IV. 332. Er ist ferner eine intelligible Natur, d. h. [da Philo Alles entweder, zu den sichtbaren, einzelnen Dingen rechnet, oder zu den Ideen] Gott gehört unter die letztern, deßwegen heißt er ἀσώματος, ἀόρατος, ferner νοητὴ φύσις. Man vergleiche de Abrahamo, Mang. II. 14, Pf. V. 270, obere Mitte, wo er es diesem Patriarchen zum Ruhme anrechnet, daß er οὐ μέχρι παντὸς ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας ἔστη, ἀλλὰ ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ, φύ-

σιν ἑτέραν ἀμείνω τῆς ὁρατῆς νοητὴν ἐθεάσατο. Als νοητὴ φύσις ist er aber nicht eine einzelne Idee, sondern die allumfassende, das allgemeinste aller Wesen. cfr. legis alleg. II. Pf. I. 228, unten: τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός. Deßhalb ist er auch das Gute an sich, die Schönheit an sich, die Weisheit an sich u. s. w., ja noch mehr als alles dieß. De mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2: κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. Zugleich ist er, was aus dem Obigen folgt, einfach, die reinste Einheit. Er heißt deßwegen μονάς. So legis alleg. II, Mang. I. 66. 67. Pf. I. 186: ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ — ὃ γὰρ ἂν προςκριθῇ θεῷ ἢ κρεῖσσόν ἐστιν αὐτοῦ, ἢ ἔλασσον, ἢ ἴσον αὐτῷ. Οὔτε δὲ ἴσον, οὔτε κρεῖσσόν ἐστι θεοῦ, ἔλασσόν γε μὴν οὐδὲν αὐτῷ προσκρίνεται· εἰ δὲ μὴ καὶ αὐτὸς ἐλαττωθήσεται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτὸς ἔσται, ὅπερ οὐδὲ θέμις νοῆσαι. Τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα· μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν. Ebenso de specialibus legibus II, Mang. II. 329, Mitte: μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου. Ferner ist er, wie aus Obigem folgt, ohne Qualität, unvergänglich, ewig. So legis alleg. I, Pf. I. 148, gegen unten: ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἑαυτὸν ἀδικεῖ. Besonders stark hebt er seine Ewigkeit hervor. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen unten: Μωϋσῆς τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένεμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς, ἀϊδιότητα. Und de caritate, Mang. II. 386, oben, sagt er, die Götter der Heiden seyen schon deßhalb keine Götter, weil sie nach ihrer Lehre entstanden seyen: γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα. Er ist ferner das allervollkommste Wesen und als solches frei, ja die Freiheit selbst. So de somniis II, Pf. V. 204, untere Mitte, wo Gott ἡ μόνη

ἐλευθέρα φύσις genannt wird. Ibidem 208, Mitte: ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία (alles Endliche). Er genügt sich selbst und darum ist er unwandelbar. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, welche Stelle schon oben angeführt ist: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν — ἄτρεπτον δὲ καὶ χρῆζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. Als vollkommenstes Wesen ist er ferner, unendlich glücklich. Eine klassische Stelle hierüber findet sich in dem Buche de Cherubim, Pf. II. 46, Mang. I. 154. „Die wichtigste und erste Lehre aller Philosophie sey nach Moses diese: μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει. Καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος χαίρει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν. Ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος, καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμὴς, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός. Τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος εὐδαιμονίας ὁ θεὸς, μετέχων μὲν οὐδενὸς ἑτέρου πρὸς βελτίωσιν· τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδωκὼς ἅπασι τοῖς ἐν μέρει τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς ἑαυτοῦ. Gerne kommt Philo auf diese Idee zurück. So de Abrahamo, Pf. V. 318, zu oberst, Mang. II. 29: τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν. Ἐπίλυπον γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς, ἢ παρόντων κακῶν ἢ προςδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. In einer andern schönen Stelle de Somniis II, Pf. V. 208, Mitte, Mang. I. 692, sagt er bei Gelegenheit der Erklärung des Namens Jerusalem, Frieden und Gott sey eins: ἴσθι, ὦ γενναῖε, ὅτι θεὸς μόνος, ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη. — Μηδὲν οὖν διαφερέτω σοὶ ἢ ὅρασιν εἰρήνης (die mystische Deutung von Jerusalem) ἢ ὅρασιν θεοῦ, τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν· ὅτι δὴ τῶν

πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Man sieht, daß sich in allen diesen Stellen eine gewisse Wehmuth über das Unglück der Sterblichen, oder vielmehr über die Verderbtheit und die trostlose Lage des Zeitalters ausspricht. Sie erinnert an die Neigung des Verfassers zur Zurückgezogenheit von der Welt und zur Ascese.

Das Einzige würdige Symbol Gottes unter den endlichen Dingen, ist das Licht und die menschliche Seele. S. **de Somniis I**, Pf. V. 34. und 36. **Mang. I. 631**, wo er den Spruch **Genes. XXVIII. 11**: ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος dahin erklärt: οὐχ ὁ φαινόμενος οὗτος, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς. Einige Linien weiter unten schränkt er diesen Satz auf folgende Weise ein: μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδὲν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται, δύο μόνα ἐστὶν, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατὸν· ψυχὴ μὲν ἀόρατον, ὁρατὸν δὲ ἥλιος. Weiter unten dehnt er ihn aber wieder dahin aus: Κύριος οὐ μόνον φῶς ἐστιν, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. Man sieht sowohl aus dieser Stelle als auch aus andern, die wir weiter unten vorbringen werden, daß er Gott am Ende für eine Lichtnatur hält, nur für kein Licht körperlicher Art, sondern intellectualer. So **de Cherubim**, Pf. **II. 52**, Mitte, **Mang. I. 156**, unten, wo er von der Allwissenheit sagt: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμὸς, φωτὸς ἑτέρου πρὸς κατάληψιν οὐ δεῖται, αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπον αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ' ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδείς. Eben so **de nominum mutatione**, Pf. **IV. 322**, Mitte. Die Erscheinungen Gottes, von welchen die Schrift rede, seyen nicht wörk

lich, sondern geistig zu nehmen: ὅταν ἀκούσῃς, ὀφθέντα θεὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο γίνεσθαι νόει χωρὶς φωτὸς αἰσθητοῦ· νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι. Πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν· ὥσθ' ὅταν ἐπιφαίνηται ψυχῇ, τὰς ἀσκίους καὶ περιφανεστάτας ἀκτῖνας ἀνίσχει. Wegen dieser Verwandtschaft mit dem Lichte, kommen ihm auch Prädikate zu, die eigentlich von diesem entlehnt sind; wie εἰλικρινὴς, ἀκραιφνὴς, καθαρὸς u. s. w. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 6, oben.

Im Uebrigen sind alle Prädikate Gottes durch Abstraction von den Schranken des Endlichen entstanden. Philo selbst sagt, daß dieß der einzige Weg sey, um das Ewige durch Forschung zu erkennen. cfr. de Somniis I, Pf. V. 84, gegen oben: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον, οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων· ἠρεμούντων μὲν γὰρ, ἐνοήθη τόπος, χρόνος δὲ κινουμένων u. s. w.

c) Gott nach seinem Verhältnisse zu der Welt.

Gott kann in dieser Beziehung hauptsächlich nach vier Begriffen dargestellt werden, von Seiten der Macht, der Weisheit, der Heiligkeit, der Güte oder Liebe. Philo hebt die Allmacht oft hervor, besonders in Verbindung mit der Weisheit, als der schöpferischen; die Heiligkeit berührt er kaum, als etwas, das sich von selbst verstehe; dagegen setzt er etwas Höheres an ihre Stelle, nämlich die Reinheit, wovon unten; am meisten aber ergießt er sich über die Liebe und Güte Gottes, und man kann die alexandrinische Theosophie auch in dieser Beziehung die Morgenröthe des Christenthums nennen.

Gott ist die erste Ursache aller Dinge, daher heißt auch vorzugsweise ὁ ἄιτιος. Unzählige Male. Weil er Urheber von Allem, so ist auch Alles von ihm abhängig. de Somniis I, Pf. V. pag. 70. Mang. I. 644: ὑπερ γὰρ ὡς ἄρματος ἡνίοχον, ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑπο πτέον ἵστασθαι τὸ ὄν, ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ π γμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ' ἀέρος, οὐρανοῦ, ἐπ' αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ' αὀράτων φύσε ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐ ψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας, τὴν τοιαύτην ἡνιοχεῖ φύ Letztere Worte erinnern an das homerische Bild von der K des Zeus, cfr. Ilias VIII. 18 — 28. Auch sonst ist unse Verfasser das Bild vom Wagenlenker, das bekanntlich Plato braucht, wegen seiner Pracht, sehr lieb. Dasselbe, er hier mit ἀναρτᾷν bezeichnet, drückt er sonst mit Worten aus: ὁ συνέχων καὶ διακρατῶν τὰ πάντα. So vita Mosis III, Mang. II. 171, Mitte: ὁ ποιητὴς τῶν ὅλ ὁ τοῦ κόσμου πατὴρ, γῆν καὶ οὐρανὸν, ὕδωρ τε καὶ ἀ καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἑκάστου συνέχων καὶ διακρατῶν, ὁ θ καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών.

Gott ist ferner allmächtig, πάντα θεῷ δυνατὰ, so zählige Male. Er wirkt und schafft an einem fort: παύ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυ καὶ χιόνος τὸ ψύχειν οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν, Legis a I, Pf. I. 124. Mang. I. 44, unten. Wenn es in der Sc heißt: Gott sprach, und nachdem er gesprochen, geschah so ist dieß so zu nehmen, daß man Wort und That al nes setzt. cfr. de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. Mitte, ὁ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν θείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔ αὐτοῦ. Der Grund hievon ist, daß die Zeit für ihn gilt; denn sie ist erst mit der Welt entstanden, und also Geschöpf. Ibidem: ὁ θεὸς φθάνει καὶ τὸν χρόνον, ἐπ

καὶ ὁ χρόνος αὐτὸς γινομένῳ τῷ κόσμῳ συνυφίστατο. Dieselbe Ansicht von den Reden Gottes hat er auch de somniis I, Pf. V. 82, gegen oben, de decalogo, Mang. II. 188.

Gott ist aber auch allwirksam und in der Kreatur alleiniger Quell des Thuns. cfr. legis alleg. I, Pf. I. 124: θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι. Die Kreatur dagegen ist leidend. cfr. de Cherubim, Pf. II. 42, Mitte, Mang. I. 153: ἴδιον μὲν θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. Als allwirksam ist er überall und erfüllt Alles. cfr. legis alleg. III, Pf. I. 246. Er handelt hier von Genesis III. 8: καὶ ἐκρύβη ὅ, τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προςώπου κυρίου τοῦ θεοῦ. „Diese Stelle müsse nothwendig allegorisch gedeutet werden: εἰ μὴ ἀλληγορήσειέ τις ἀδύνατον παραδέξασθαι τὸ προκείμενον· πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ja er braucht von ihm, wegen seiner Allwirksamkeit, den Ausdruck: εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν, legis alleg. I, Pf. I. 146, gegen oben. Doch darf dieser Satz nicht zu weit ausgedehnt werden, er wird vielmehr durch Stellen, die wir weiter unten beibringen wollen, stark beschränkt. Indeß ist seine Allgegenwart nicht räumlich zu nehmen, denn Raum und Zeit sind Schranken, welche Gott nicht treffen, cfr. de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte, Mang. I. 228, zu unterst. Er spricht hier von der Stelle, Exodus XX. 21: εἰς τὸν γνόφον, ὅπου ἦν θεὸς εἰςῆλθε, dieß müsse durchaus geistig verstanden werden: οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Demnach ist Gott überall und nirgends; überall der Kraft nach, nirgends dem Wesen nach. Dieß sagt Philo ausdrücklich de Linguarum confusione, Pf. III. 374, gegen unten, Mang. I. 425, Mitte: ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ παντα-

χοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ· οὐδαμοῦ μὲν ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. Πανταχοῦ δὲ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων, ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Ebenso **legis alleg. III**, Pf. I. 274, oben. Er sagt hier über **Gen. III. 8**: καὶ ἤκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ, „dieser Spruch dürfe nicht wörtlich genommen werden, denn: ὁ μὲν θεὸς οὐχί που· οὐ γὰρ περιέχεται, ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν, τὸ δὲ γενόμενον (die Kreatur) ἐν τόπῳ· περιέχεσθαι γὰρ αὐτὸ, ἀλλ' οὐ περιέχειν ἀναγκαῖον. Als allumfassendes Wesen wird er genannt: ὁ τόπος, ὁ τῶν ὅλων τόπος. So **de Somniis I**, Pf. V. 30. und 32. Er spricht hier von den verschiedenen mystischen Bedeutungen des Wortes τόπος. Die dritte sey Gott selbst: κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον, αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν, καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ebenso **de profugis**, Pf. IV. 256, Mitte, wo er über die Stelle **Exodus XXI. 13**: δώσω σοὶ τόπον οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἐκεῖ sich so ausläßt: πάνυ καλῶς (τοῦτο) εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ· τόπον γὰρ καλεῖ νῦν, οὐ χώραν ἐκπεπληρωμένην ὑπὸ σώματος, ἀλλὰ δι' ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεόν· ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται. Abermals wird hier der Nachdruck darauf gelegt, daß Gott περιέχει, οὐ περιέχεται. Dieß läßt auf irgend eine Art von örtlicher Beziehung schließen, so sehr er sich auch dagegen verwahrt. Philo erklärt nämlich an vielen Stellen, Gott sey außer der Welt, und seine ganze Lehre ist auf diesen Satz gebaut. So **de linguarum confusione**, Pf. III. 358, gegen oben, **Mang.**

I. 419, Mitte: τὸν αἰσθητὸν κόσμον ὡς ἂν ὑποπόδιον θεοῦ φησιν εἶναι διὰ τάδε· πρῶτον μὲν ἵν' ἐπιδείξῃ, ὅτι οὐκ ἐν τῷ γεγονότι, τὸ πεποιηκὸς αἴτιον. Ebenso de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte: τὰ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενὸς, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν, ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ. Man halte die Worte ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν für keine hingeworfene Bemerkung, sondern diese Ansicht gibt vielmehr, wie wir unten zeigen werden, den Schlüssel zu seinem Systeme. Es frägt sich nun, ob er Gott, wenn auch nicht in einem weltlichen, doch außerweltlichen Orte dachte. Philo selbst faßt die Frage so: (de Somniis I, Pf. V. 82, gegen unten.) Er sagt hier über die Stelle Genesis XXVIII. 15: ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος, der Ort sey wirklich furchtbar; denn: ὄντως τῶν ἐν φυσιολογίᾳ τόπος ἀργαλεώτατος, ἐν ᾧ ζητεῖται ποῦ, καὶ εἰ συνόλως ἔν τινι τὸ Ὄν. Τῶν μὲν λεγόντων, ὅτι πᾶν τὸ ὑφεστὸς χώραν τινα κατείληφε, καὶ ἄλλων ἄλλην ἀπονεμόντων, ἢ ἐντὸς τοῦ κόσμου, ἢ ἐκτὸς αὐτοῦ μετακόσμιόν τινα· τῶν δὲ φασκόντων, ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον, ὡς καὶ τὴν ὠκυδρομωτάτην διάνοιαν ὑστερίζουσαν, μακρῷ τῆς καταλήψεως ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι. Wenn er nun auch in den nächstfolgenden Worten sich für die letztere Meinung entscheidet, so spricht er sich doch in hundert andern Stellen so aus, daß man ihm die Meinung beilegen muß, Gott throne über dem Aether. Man darf sich hierüber gar nicht wundern, da es unmöglich ist, Gott als ein persönliches Wesen, wie unser Verfasser thut, und doch ortlos zu denken. Schon in der kaum angeführten Stelle de Somniis, etwas weiter oben, nennt er Gott: τὸν περιέχοντα ἐν κύκλῳ τὰ πάντα. Man ersieht hieraus, daß er mit der Entfernung Gottes aus dem Raume, nur beschränkte örtliche Beziehungen, wie etwa die Füllung eines

Raumes durch einen bestimmten Körper ausgeschlossen wissen wollte, nichts desto weniger konnte er sich Gott als die Gränze der Welt denken. Dieß sagt er ausdrücklich in dem Buche **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. **IV. 100.** Es ist hier von den Gründen die Rede, warum das Maaß einiger heiligen Geräthschaften, namentlich des Leuchters nicht angegeben sey: *ὁ οὐρανὸς, οὗ σύμβολόν ἐστιν ἡ λυχνία, ἀπειρομεγέθης ἐστί. Περιέχεται γὰρ, ἀλλ᾽ οὐχ ὑπὸ κενοῦ κατὰ Μωϋσῆν, οὔτε ὑπ᾽ οὐδενὸς σώματος, οὔτε ἰσομεγέθους αὐτῷ οὔτε ἀπείρου — ἐστὶ δὲ ὅρος αὐτοῦ ὁ θεὸς, καὶ ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης· ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν, οὕτως καὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ μέτροις τοῖς εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν ἥκουσιν οὐ μετρεῖται.* Diese Behauptung, die Gott an die Stelle des obersten Aethers, oder des leeren Raums setzt, ist gar nicht zufällig, sie wird vielmehr auch noch durch andere Beweise bestätigt. Wir werden weiter unten in dem Capitel von den Engeln zeigen, daß er den ganzen Luftraum bevölkert, und die zu oberst, im Aether wohnenden, für die reinsten und Gott am nächsten erklärt, und daß er diese seligen Geister als einen Hofstaat um Gott reiht. Folglich muß auch der Herr, nach seiner Ansicht, am äußersten Rande der Himmel thronen. Es ist daher auch nicht bloß poetische Figur, wenn er **de vita Mosis III, Mang. II. 164**, den Himmel *ἱερώτατον βασίλειον* nennt, und es den Aegyptiern zum Vorwurfe macht, daß sie statt des Himmels die Erde verehren: *πρὸ τῶν βασιλείων τὰς ἐσχατιὰς περιέπειν. Ἐν μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανὸς, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ᾽ ἑαυτὴν μὲν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος, ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορά δὲ ἀφθαρσίας, καὶ θνητὸς θεοῦ.* Nicht deßhalb bloß ist ihm der Himmel eine Königsburg, weil er von den reinsten Geistern bewohnt wird, son-

dem auch, weil er in näherer Beziehung zu Gott steht, als rgend ein anderer Theil der Welt.

Wir haben hier das erste Beispiel einer Erscheinung, f die wir noch oft aufmerksam machen werden, nämlich, daß h in unseres Verfassers Theosophie, zwei verschiedenartige lemente vereinigt finden, ein reinphilosophisches, nach welem Gott ein durch Abstraction entstandener Begriff ist, und n mythologisches, dem Volksglauben entnommenes, nach welem er, von einem himmlischen Hofstaate umgeben, im Aether der auf seiner Gränze thronet.

Soviel über die Macht Gottes. Seine Weisheit stellt r theils als schöpferische dar — von dieser können wir erst eiter unten reden — theils als vorsehende und regierende, wele wir in dem Capitel von der Vorsehung behandeln werden. ier nur soviel. Philo dachte Gott allwissend, d. h. als ein Besen, vor dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich lar daliege, was schon aus der oben angeführten Stelle folgt, wo er ihn von den Schranken des Raumes und der Zeit befreit. Er sagt es auch sonst oft. So **quod Deus sit immutabilis**, Pf. **II. 400**, Mitte: *προϊδέσθαι γὰρ ἢ μελλόντων πραγμάτων συντυχίας, ἢ γνώμας ἑτέρων, ἄνθρωπον ὄντα, ἀμήχανον· τῷ δὲ θεῷ, ὡς ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, πάντα ἀρίδηλα. Καὶ γὰρ ἄχρι καὶ ψυχῆς μυχῶν φθάσας, ἃ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ἀόρατα, τηλαυγῶς πέφυκε καθορᾷν, καὶ προμηθείᾳ καὶ προνοίᾳ χρώμενος, οἰκείαις ἀρεταῖς, οὐδὲν ἀπελευθεριάζειν καὶ ἔξω τῆς ἑαυτοῦ καταλήψεως βαίνειν ἐᾷ. Ἐπειδήπερ οὐδ' ἡ μελλόντων ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄδηλον, οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν. Δῆλον μὲν οὖν, ὅτι καὶ τῶν γεννηθέντων τὸν φυτεύσαντα, καὶ τῶν δημιουργηθέντων τὸν τεχνίτην καὶ τὸν ἐπίτροπον τῶν ἐπιτροπευομένων, ἐπιστήμονα ἀναγκαῖον εἶναι δεῖ. Ὁ δὲ πατὴρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι. Καὶ μὴν τά γε μέλλοντα συσκιάζεται ὑπὸ τοῦ αὖθις χρό-*

νου, τοτὲ μὲν βραχεῖ τοτὲ δὲ μακρῷ διαστήματι. Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου θεός. Sehr oft kehrt der Satz wieder πάντα θεῷ γνωστά. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 376, nennt er Gott: ὁ προλήψει πάντα, οὐ γενόμενα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὶν γενέσθαι σαφῶς κατειληφώς. Weil er Alles voraussieht, hat er nie nöthig, seine Plane zu ändern, und ist also auch in Beziehung auf die Welt und ihre Regierung unwandelbar. Man vergleiche die kaum gegebene Stelle quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 398, unten: ὁ ἄφθαρτος καὶ μακάριος, καὶ τῶν ἀρετῶν καὶ αὐτῆς τελειότητος καὶ εὐδαιμονίας ἀνημμένος τὸ κράτος, οὐ χρῆται γνώμης μεταβολῇ, μένει δὲ ἐφ' ὧν ἐξ ἀρχῆς ἐβουλεύσατο, οὐδὲν αὐτῶν μετατιθείς. Als Grund dieser Unwandelbarkeit gibt er in den oben angeführten Worten seine Allwissenheit an.

Am liebsten betrachtet Philo Gott von Seiten der Liebe, der Güte, der Gnade, und als Geber alles Guten. Deßhalb ist nichts häufiger, als die Ausdrücke: ἀγαθότης, δύναμις ἵλεως, ἐνεργετική, χάρις θεοῦ. Aus Güte und Liebe hat Gott die Welt geschaffen, cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν, οὐ μεταβαλών; διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. So noch öfter. Er erfüllt Alles mit seiner liebenden Macht, cfr. de vita Mosis III, Mang. II. 171, untere Mitte: ὁ εὐμενὴς καὶ ἵλεως, ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς εὐεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως. Seine Güte hält die Welt zusammen, und ist selbst die Harmonie der Welt, de vita Mosis III, Mang. II. 155, gegen oben: ἁρμονία γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ἵλεως δύναμις αὐτοῦ. Alles Gute in der Welt, geistiges, wie leibliches, ist sein Geschenk, seine Gnade. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 390, gegen

unten. Er spricht hier allegorisirend von Anna, der Mutter Samuel's, welche ihren Sohn dem Herrn weiht, d. h., welche sich selbst, als von oben verliehene Weisheit, Gott hingibt: τὸν τεταγμένον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τάξει τρόπον ἀποκυήσασα, ὃν ἐπεφήμισε Σαμουὴλ — λαβοῦσα ἀνταποδίδωσι τῷ δόντι, μηδὲν ἴδιον ἑαυτῆς κρίνουσα ἀγαθὸν, ὃ μὴ χάρις ἐστὶ θεία. — Τίνι γὰρ εὐχαριστητέον ἄλλῳ; πλὴν θεῷ, διὰ τίνων δὲ, ὅτι μὴ διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ δοθέντων; οὐδὲ γὰρ ἄλλων εὐπορῆσαι δυνατόν. Deßhalb sagt er auch, die ganze Welt könne die Liebe und Gnade Gottes nicht fassen. cfr. de ebrietate, Pf. III. 182. zu unterst, und 184. zu oberst: τῶν δωρεῶν αὐτοῦ ἱκανὸς οὐδεὶς χωρῆσαι τὸ ἄφθονον πλῆθος· ἴσως δὲ οὐδ' ὁ κόσμος· ἀλλ' οἷα βραχεῖα δεξαμενὴ, μεγάλης ἐπιῤῥεούσης τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων πηγῆς τάχιστα ἀποπληρωθήσεται, ὡς ἀναβλύζειν τε καὶ ὑπερεκχεῖσθαι. Oft bricht er in dieser Beziehung in Worte aus, die stark an den Apostel Paulus erinnern. So legis allegor. I, Pf. I. 140, unten: Wenn Gott auch solche Wohlthaten erzeigt, die nicht gefühlt werden, wenn er auf's Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüste entstehen läßt, wenn er unfruchtbare Striche durch Ströme bewässert, was anders zeigt er dadurch? τί ἕτερον παρίστησιν; ἢ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Man vergleiche hiemit noch legis allegor. III. 338, oben: ὁ πολὺς πλοῦτος τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων.

Namentlich aber erstreckt sich die Fülle der göttlichen Gnade auf die Menschen; wenn seine Liebe nicht wäre, so würden sie alle in's Verderben sinken; quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 420, Mitte: μεμνημένος τῆς περὶ πάντα τελείας ἀγαθότητος ἑαυτοῦ ὁ θεὸς, κἂν τὸ σύμπαν, ἢ γοῦν τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων πλῆθος ἐξ ἑαυτοῦ δι' ὑπερβολὰς ἁμαρτημάτων περιπίπτῃ, τὴν δεξιὰν καὶ σωτήριον χεῖρα ὀρέγων, ὑπολαμβάνει καὶ ἐξανίστησιν, οὐκ ἐῶν εἰς ἅπαν φθαρῆ-

ναι καὶ ἀφανισθῆναι τὸ γένος. Alle Güter, die sie besitzen, jede Tugend, Frömmigkeit, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Glauben u. s. w. ist sein Geschenk. Daher erklärt es Philo unzählige Male für die größte Sünde, wenn der Mensch sich selbst etwas Gutes zuschreibt, und dasselbe nicht von Gott ableitet. In den Büchern **de legum allegoriis** namentlich ist dieß ein Grundgedanke. Ja, Gott ist unserem Verfasser so durch und durch Liebe und Gnade, daß er in einen Widerspruch mit sich verfällt, den wir später aufdecken werden, und behauptet, das höchste Wesen verleihe das Gute allein und durch sich selbst, Böses dagegen, wie Strafen, Plagen u. s. w. verhänge es durch niedere Geister, durch Kräfte und Engel. So öfter, zum Beispiele **de Profugis**, Pf. **IV. 252**, Mitte, **Mang. I. 556**, oben: ἀπρεπὲς θεῷ τὸ κολάζειν, ἅτε πρώτῳ καὶ ἀρίστῳ νομοθέτῃ, κολάζει δὲ ὑπηρετούντων ἑτέρων, οὐ δι᾿ ἑαυτοῦ. Τὰς μὲν γὰρ χάριτας καὶ δωρεὰς καὶ εὐεργεσίας αὐτὸν ἁρμόττει προτείνειν, ἅτε ἀγαθὸν καὶ φιλόδωρον ὄντα φύσει, τὰς δὲ τιμωρίας οὐκ ἄνευ μὲν ἐπικελεύσεως τῆς ἑαυτοῦ, βασιλέως ἅτε ὑπάρχοντος, δι᾿ ἄλλων δὲ, οἳ πρὸς τὰς τοιαύτας χρείας εὐπρεπεῖς εἰσι. Vergleicht man noch die folgenden Worte, so wird man sehen, daß unter den ἄλλοι wirklich Engel zu verstehen sind. Wenn daher unser Verfasser die Erscheinung Gottes in Begleitung zweier Engel, welche **Genesis XVIII.** erzählt wird, in der Schrift **de sacrificiis Caini et Abelis**, Pf. **II. 98**, unten, dahin erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος, τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ, ὧν ἑκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς — ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ — μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα. Ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης αὐτοῦ μέτρον ἀγαθῶν ἐστιν, ἡ δὲ ἐξουσία μέτρον ὑπηκόων· ὁ δὲ ἡγεμὼν αὐτὸς ἁπάντων καὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, so ist diese allegorische Deutung nicht willkührlich, sondern

ganz und gar seinem Systeme gemäß; denn wirklich betrachtet er Gott von zwei Seiten, von Seiten seiner Macht und seiner Liebe, aber so, daß die letztere das Uebergewicht hat.

Wir kommen nun an den vierten Punkt. Wenn nämlich Philo Gott auf diese Weise in Verhältniß zur Welt setzt, so ist nicht an eine unmittelbare, sondern eine vermittelte Einwirkung zu denken. Denn Gott ist das absolute Wesen, und als solches ohne alle Beziehung zum Endlichen. Wir verweisen auf die im Anfange dieses Capitels angeführte Stelle, aus dem Buche **de nominum mutatione**: *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι.* Deßwegen sagt er von ihm, er sey seinem Wesen nach abgetrennt von der Welt, **de Somniis II, Pf. V. pag. 126,** Mitte: *ὁ πάσης γενέσεως διεζευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν Θεός*; ferner außer der Welt befindlich: *ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κόσμῳ, καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν*, Pf. **II. 258.** Er sagt weiter, daß er wegen seiner Seligkeit und Reinheit die Welt, als die unreine, nicht berühren dürfe. **De sacrificantibus, Mang. II. 261,** unten: *οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.* Wir werden später auf diese höchst wichtige Stelle zurückkommen, welche besser als irgend eine andere Aufschluß über Philo's System gibt. — Endlich kann aus dem angegebenen Grunde Gott auch gar nicht sichtbar erscheinen, wie er in der Schrift **de Somniis I, Mang. I. 656. 657.** ausführt.

Diese Abtrennung Gottes von der Welt ist der Grund, warum Philo den Pantheismus an vielen Stellen für gottlos erklärt. So **legis alleg. III, Pf. I. 248,** untere Mitte, wo er die tiefere Bedeutung des mosaischen Gesetzes, welches die „γονοῤῥυεῖς“ und „λεπροὺς“ aus der Gemeinde ausschließt, und den Grund, warum dieß geschehe, so angibt: *ὁ μὲν, (ὁ λεπρὸς) Θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλους φύσεις δύο πραγμάτων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου*

τοῦ δρῶντος· ὁ δὲ γονοῤῥυὴς, ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην (satietatem et indigentiam) καὶ ἓν τὸ πᾶν, καὶ πάντα ἀμοιβὴν εἰςάγων. Ebenso de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. pag. 162, unten, wo er diejenigen, welche die Welt für Gott halten, Frevler nennt: ὁ τὸν κόσμον αὐτὸν θεὸν αὐτοκράτορα νομίζων, οὐκ αὐτοκράτορος ἔργον θεοῦ. Deßgleichen de Decalogo, Mang. II. 189, eine Hauptstelle: πλάνος τὶς οὐ μικρὸς τὸ πλεῖστον τῶν ἀνθρώπων γένος κατέσχηκε, περὶ πράγματος, ὅπερ ἢ μόνον ἢ μάλιστα ἦν εἰκὸς ἀπλανέστατον ταῖς ἑκάστων διανοίαις ἐνιδρύσθαι. Ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχὰς, γῆν, καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ· οἱ δὲ ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τοὺς ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας· οἱ δὲ τὸν συμπάντα κόσμον. Τὸν δὲ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον, τὸν γεννητὴν, τὸν ἄρχοντα τῆς μεγάλης πόλεως, τὸν στρατιάρχην τῆς ἀηττήτου στρατιᾶς, τὸν κυβερνήτην, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως αἰεὶ τὰ σύμπαντα παρεκαλύψαντο, ψευδωνύμους προςρήσεις ἐκείνοις ἐπιφημίσαντες, ἑτέρας ἕτεροι. Nach diesen Stellen ist der obengegebene Ausspruch θεὸς εἷς καὶ τὸ πᾶν ἐστι zu beschränken. Er ist der Eine und Alles; nicht sofern er eins mit der Welt, dem sichtbaren All ist, sondern sofern dieses nur durch ihn besteht.

Aus demselben Grunde kämpft er an vielen Stellen auch gegen die Astrologie, weil sie die Schöpfung, statt des Schöpfers, das Unreine statt des Reinen verehre. cfr. de migratione Abraami, Pf. III. 494, zu oberst, Mang. I. 464, oben: Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεποιηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥςπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι, τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἀλ-

λῳλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες, ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Ebenso de Nobilitate, Mang. II. 441, zu unterst, und 442. oben: οἱ Χαλδαῖοι τοὺς ἀστέρας θεοὺς νομίζουσι καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον· παρ' οὓς τό τι εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἑκάστοις φασὶν ἀποβαίνειν, οὐδὲν ἔξω τῶν αἰσθητῶν αἴτιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι. Τούτου δὲ τί ἂν εἴη χαλεπώτερον, ἢ μᾶλλον ἀπελέγξαι τὴν ἐν τῇ ψυχῇ δυσγένειαν δυνάμενον; δι' ἐπιστήμης τῶν πολλῶν καὶ δευτέρων καὶ γεννητῶν, εἰς ἀνεπιστημοσύνην ἰούσης τοῦ ἑνὸς καὶ πρεσβυτάτου καὶ ἀγεννητοῦ καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, καὶ διά τε ταῦτα ἀρίστου, καὶ διὰ μυρία ἄλλα, ἃ διὰ μέγεθος ἀνθρώπινος λογισμὸς οὐ χωρεῖ; deßgleichen de Abrahamo, Pf. V. 262, oben, und ibidem 266.

In derselben Ansicht, welche Gott von der Welt völlig abtrennt, und eine unermeßliche Kluft zwischen dem Schöpfer und der Kreatur setzt, suche ich auch den Grund von allem dem, was Philo über die Unmöglichkeit, Gott zu erkennen, sagt, und lasse es deßhalb hier folgen. Man könnte zwar den Vorwurf machen, daß auf diese Weise die natürliche Ordnung umgekehrt werde, daß man zuerst von der Erkennbarkeit Gottes und dann erst von seinem Wesen handeln müsse, daß namentlich Philo aus der Unbegreiflichkeit des höchsten Wesens, seine Getrenntheit von der Kreatur, und seine Außerweltlichkeit gefolgert haben werde. Ich bin vom Gegentheile überzeugt. Die Lehre, daß Gott rein-unbegreif-

lich sey, war für Philo kein Axiom, auch kein Satz der Erfahrung, sondern eine Folgerung aus dem höhern Princip, daß Endliches und Unendliches absolut getrennt sey; ein Princip, das er schon vorfand, und auf welches die ganze Theologie der alexandrinischen Schule gebaut ist. Man ersieht dieß daraus, daß er mit seinen Glaubensgenossen, die jüdische Religion, ganz, wie wir die christliche, als Offenbarung ansieht, daß er das höchste Wesen in ein inniges, in ein Bundesverhältniß zu seiner Nation setzt, daß er endlich, trotz jener überall wiederkehrenden Versicherungen der Unbegreiflichkeit, eine völlig ausgebildete Theorie, von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seinen Planen gegen die Menschheit hat. Wäre Philo von dem Satze: „Gott ist allen Menschen, selbst den vollkommensten Propheten, selbst Mosi unbegreiflich," als von dem obersten Princip aller Philosophie ausgegangen, wie hätte er dann soviel über seine Natur, über sein Verhältniß zu den Menschen, über Offenbarung sagen können? Die Inconsequenz wäre dann handgreiflich gewesen; um davon gar nicht zu sagen, daß niemals ein Offenbarungsglaube von der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes, als von der ersten Wahrheit ausgegangen ist, noch ausgehen wird, sondern die Orthodoxen in jeder Religion sprechen nur dann von der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn sie sich zuvor einer Hinterthüre versichert haben, durch welche sie die göttliche Wahrheit erhalten können.

Aber dem ist auch nicht so: sondern, wie schon bemerkt wurde, Philo, so wie die ganze Schule, der er angehört, huldigten der orientalischen Lehre, daß Gott als das reinste, lauterste Wesen, keine Berührung mit der Welt, der unreinen, noch mit der Materie, der ungöttlichen haben könne, daß er über alles Irdische und Himmlische erhaben sey; deßhalb wurden die Theophanien entfernt, das System der Kräfte, die Mittelwesen, der Logos geschaffen, und die Unbegreiflichkeit Gottes war nichts als eine natürliche Folgerung aus

diesen höheren Sätzen. Wenn er bei dieser Ansicht eine Offenbarung glaubte und behauptete, so ist zwar immer noch ein Widerspruch vorhanden; aber er ist viel versteckter, da er in den Mittelwesen einen Leiter göttlicher Erkenntniß besaß, und da durch die Allegorie die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, als Eigenthum Mosis dargestellt wurde.

Sollten noch einige Zweifel bei den Lesern über diese Ansicht von der Sache obwalten, so werden sie im Verlaufe des Werks völlig gehoben werden. — Lassen wir jetzt unsern Verfasser selbst sprechen.

Er erklärt in zahllosen Stellen Gott, seinem Wesen nach, für rein unbegreiflich. Statt vieler nur einige Stellen. **De posteritate Caini**, Pf. **II. 258:** *ὅταν φιλόθεος ψυχή, τὸ τί ἐστι τὸ ὂν κατὰ τὴν οὐσίαν, ζητεῖ, εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν· ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίγνεται μέγιστον ἀγαθὸν, καταλαβεῖν, ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς πάντι, καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀόρατος.* Man vergleiche auch die folgenden Worte. Ebenso **ibidem pag. 342:** *ἀμήχανον τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν, ὑπὸ γενέσεως τὸ παράπαν κατανοηθῆναι, ἀλλ' ὅτι ἐγώ εἰμι ἴδετε,* (er hatte nämlich zuvor von dem Spruche **Deuter. XXXII. 39.** geredet). *Τουτέστι τὴν ἐμὴν ὕπαρξιν θεάσεσθε· ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ, μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἐστί τι, καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. Περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς πέρὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. Οὐδὲ γὰρ Μωϋσῇ τῷ πανσόφῳ κατένευσεν ὁ θεὸς τοῦτό γε, καίτοι γε μυρίας ποιησαμένῳ δεήσεις, ἀλλὰ χρησμὸς ἐξέπεσεν αὐτῷ, ὅτι τὰ μὲν ὀπίσω θεάσῃ, τὸ δὲ πρόςωπον οὐκ ὄψει. Τοῦτο δὲ ἦν, πάνθ' ὅσα μετὰ τὸν θεὸν τῷ σπουδαίῳ κατάληπτα, αὐτὸς δὲ μόνος ἀκατάληπτος. Ἀκατάληπτος δὲ ἐκ τῆς ἄντικρυς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προςβολῆς, — διὰ γὰρ ταύτης οἷος ἦν ἑρμηνεύεται ἄν, — ἐκ δὲ τῶν ἑπομένων καὶ ἀκολούθων δυνάμεων·*

αὗται γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτ
μένων αὐταῖς παριστᾶσι.

Also selbst Moses, dem Gottgeliebten, dem Mittler,
Hierophanten, dem Träger der jüdischen Offenbarung,
vollkommensten aller Propheten und Menschen war das
liche Wesen undurchdringlich. Noch stärker wird dieß
de Monarchia I, Mang. II. 218, wo er Gott, auf die
Mosis, daß er ihm, nach seinem wahren Wesen, ersch
möchte, so antworten läßt: τὴν μὲν προθυμίαν, φησὶν, ἐπαι
οὖσαν ἀποδέχομαι, τὸ δὲ αἴτημα οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν
των ἐφαρμόζει. Χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψο
Οὐ γὰρ, ὅσα μοι δοῦναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν
τόν. Ὅθεν ὀρέγω τῷ χάριτος ἀξίῳ πάσας, ὅσας ἂν
τε ᾖ δέξασθαι δωρεάς. Τὴν δὲ ἐμὴν κατάληψιν οὐχ
ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ' οὐδ' ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ
μος δυνήσεται χωρῆσαι. Γνῶθι δὴ σαυτὸν, καὶ μὴ
φέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μη
τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω· τῶν γὰρ
τῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις. Der Grund dieser Unerkennb
wird, ob bildlich, ob wörtlich, durch das Uebermaß des
lichen Lichtes bezeichnet, welches das geistige Auge bl
würde. So öfter z. B. **de mundi opificio,** Pf. **I. 46,**
Wenn der Mensch Gott seinem Wesen nach sehen will
χόμενον δὲ ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς
χειμάῤῥου τρόπον ἐκχέονται ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τ
διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾷν.

Diese Stellen sind gewiß stark genug, um unsern
zu beweisen, doch fehlt es nicht an anderen, welche z
dersprechen scheinen, z. B. **legis allegor. III,** Pf. **I.**
Mitte, **Mang. I. 107,** wo er von verschiedenen Stufen
licher Erkenntniß redet: ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μ
κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθεὶς,
οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ

τὸ μένον· ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν, καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν, τόν τε λόγον, καὶ τόνδε τὸν κόσμον. Οὗτός ἐστι Μωϋσῆς, ὁ λέγων, ἐμφάνισόν μοι σαυτόν· γνωστῶς ἴδω σε· μὴ γὰρ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς, ἢ ὕδατος, ἢ ἀέρος, ἢ τινος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ· αἱ γὰρ ἐν γεννητοῖς ἐμφάσεις, διαλύονται· αἱ δὲ ἐν τῷ ἀγεννήτῳ, μόνιμοι καὶ βέβαιοι καὶ ἀΐδιοι διατελοῖεν. Διὰ τοῦτο Μωϋσῆν ἀνακέκληκεν καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεός. Diese Worte sind allerdings sehr stark, und würden bei einem andern Schriftsteller viel beweisen, dennoch widersprechen sie keineswegs dem obigen Satze, daß Gott, seinem innersten Wesen nach, unbegreiflich sey; denn erstlich muß man nicht vergessen, daß hier ein Mann redet, der mehr von einzelnen Gedanken, mehr durch den Zusammenhang verschiedener zu erklärender Stellen sich bestimmen läßt, als durch den wohlverstandenen Sinn seines Systems; da er nämlich hier von verschiedenen Stufen der Erkenntniß redet, läßt er sich durch die Vorliebe für den Gesetzgeber, durch den Abstand zwischen ihm und dem Haufen der Erdensöhne, verleiten, in den Ausdrücken ein wenig zu weit zu gehen; für's Zweite liegt selbst in den Worten keine völlige Erkenntniß des innersten Wesens der Gottheit; für's Dritte unterscheidet er auch sonst, unbeschadet jenes ersten Satzes, verschiedene Stufen der Erkenntniß Gottes, wovon wir jetzt der Reihe nach reden wollen.

Eine gewisse Erkenntniß Gottes ist jedem Menschen möglich, und kann auch von jedem gefordert werden, obwohl Viele dieselbe, durch ihre eigene Schuld, entbehren, nämlich: die Erkenntniß, daß Gott sey und die Gewißheit seiner Existenz. Hierauf weist schon die oben angeführte Stelle aus der Schrift de posteritate Caini hin; noch deutlicher wird es ge-

sagt de praemiis ac poenis, Mang. II. 414, gegen unten: τὸ δὲ ὅτι ἔστιν, ὑπάρξεως ὀνόματι καταληπτὸν ὄν, ἢ οὐ πάντες, ἢ οὐχ ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβάνουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἄντικρυς ἀπεφήναντο, μηδ' ὅλως εἶναι τὸ θεῖον· οἱ δὲ ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες, ὡς οὐχ ἔχοντες εἰπεῖν, εἴτε ἔστιν, εἴτε μή· οἱ δὲ καὶ ἔθει μᾶλλον ἢ λογισμῷ τὰς περὶ ὑπάρξεως θεοῦ κομίσαντες ἐννοίας παρὰ τῶν τρεφόντων, ἔδοξαν εὐστόχως εὐσεβεῖν, δεισιδαιμονίᾳ τὴν εὐσέβειαν ἐγχαράξαντες. Zu dieser Art von Erkenntniß führen zwei Wege, ein leichter, aber minder sicherer, und ein schwieriger, aber schönerer. Jenen beschreibt er in der angeführten Stelle so: οἱ δέ τινες καὶ δι' ἐπιστήμης ἴσχυσαν φαντασιωθῆναι τὸν ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντὸς, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο κάτωθεν ἄνω προῆλθον. Ὥσπερ γὰρ εἰς εὔνομον πόλιν τόνδε τὸν κόσμον παρεληλυθότες, καὶ θεασάμενοι γῆν μὲν ἑστῶσαν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, σπαρτῶν καὶ δένδρων καὶ καρπῶν, ἔτι δὲ καὶ ζώων παντοίων ἀνάπλεων· ἐπὶ δὲ αὐτῆς ἀνακεχυμένα πελάγη καὶ λίμνας καὶ ποταμοὺς αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάῤῥους, καὶ πνευμάτων καὶ ἀέρος εὐκρασίας, καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν τὰς ἐναρμονίους μεταβολὰς, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἥλιον καὶ σελήνην, πλανῆτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξεσι μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα, θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες, εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει, οὐκ ἀπαυτοματισθέντα γέγονεν, ἀλλ' ὑπό τινος δημιουργοῦ κοσμοποιοῦ, καὶ ὅτι πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. Νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος. Ἀλλ' οὗτοί γε θεσπέσιοι, καὶ τῶν ἄλλων διενηνοχότες, ὥσπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον, οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. Er meint also hier den Schluß aus den Werken auf den Urheber, oder den physiko-theologischen Beweis. Ebenso legis

allegor. III, Pf. I. 300, Mitte, bis 302. oben. Mang. I. 107, oben: ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι, πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον; Εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. Ὥςπερ γὰρ εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς, προπυλαίοις, στοαῖς, ἀνδρῶσι, γυναικωνίτισι, τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήψεται τοῦ τεχνίτου, — οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως, καὶ νεὼς, καὶ παντὸς ἐλάττονος ἢ μείζονος κατασκευάσματος· — οὕτω δὴ καὶ εἰςελθών τις ὥςπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον, καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα, καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινουμένους, ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως, καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μεσαίτατον χῶρον λαχοῦσαν, ὕδατός τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῶα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διαφορὰς, λογιεῖται δήπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός. Οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι, διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

Außerdem gibt es noch einen andern Weg, eine höhere Stufe der Erkenntniß. In der kaum angeführten Stelle fährt er, um diese zweite Stufe zu schildern, mit der Moses preisenden Worten fort, die wir oben angeführt haben. Worin sie aber bestehe, wird nicht sowohl hier, als in der Parallelstelle de praemiis ac poenis deutlich gelehrt. Hier läßt er sich, Mang. II. 415, nach den zuvor gegebenen Worten weiter so vernehmen: εἰ δέ τινες ἠδυνήθησαν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν, ἑτέρῳ μηδενὶ χρησάμενοι λογισμῷ συνεργῷ πρὸς τὴν θέαν, ἐν ὁσίοις καὶ γνησίοις θεραπευ-

ταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσαν. Τούτων ἐστὶν ὁ Χαλδαϊστὶ μὲν προσαγορευόμενος Ἰσραὴλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεὸν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεὸς — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον, ὡς ἔφην — ἀλλ' ὅτι ἔστιν, οὐ παρ' ἑτέρου τινὸς μαθὼν, οὐχὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐχὶ τῶν κατ' οὐρανὸν, οὐχὶ τῶν ὅσα στοιχεῖα, ἢ συγκρίματα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ μόνον καταβληθεὶς, τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἱκέτῃ. Πῶς δ' ἡ προσβολὴ γέγονεν, ἄξιον διά τινος εἰκόνος ἰδεῖν. Τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἥλιον μὴ ἑτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν ἢ ἡλίῳ; Τὰ δὲ ἄστρα μή τισιν ἄλλοις ἢ ἄστροις θεωροῦμεν; Καὶ συνόλως τὸ φῶς ἆρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν, δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος, ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ. Στοχασταὶ μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸν ἀγέννητον σπεύδοντες θεωρεῖν, ὅμοιόν τι δρῶντες τοῖς ἀπὸ δυάδος μονάδος φύσιν ἐρευνῶσιν, δέον ἔμπαλιν ἀπὸ μονάδος — ἀρχὴ γὰρ αὕτη — δυάδα σκοπεῖν. Ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς. Zu denen, die Gott auf solche Weise erkannten, gehört vor Allen Moses, ibidem **Mang. II. 414**, Mitte: γνήσιον δὲ ἵμερον καὶ πόθον ἰδὼν ὁ πατὴρ ἠλέησε, καὶ κράτος δοὺς τῇ τῆς ὄψεως προσβολῇ τῆς ἑαυτοῦ θέας οὐκ ἐφθόνησε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν χωρῆσαι γεννητὴν καὶ θνητὴν φύσιν, οὐχὶ τῆς ὅς ἐστιν ἐμφαινούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἔστιν. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι. Διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ καταλαμβάνεσθαι. Nach dieser klaren Stelle ist auch die andere, **de posteritate Caini**, zu bestimmen. Höchste und erhabenste Stufe dieser mystischen Erkenntniß ist, daß man Gott, seinem Seyn nach, als reine Einheit erkenne, da weniger geweihte Seelen ihn oft in einer Mehrheit erblicken,

weil sie seine Kräfte, seine dienenden Geister für ihn selbst halten. So de Abrahamo, Pf. V. 282. u. folg., wo er die dreifache Gestalt, welche Abraham, (Genes. XVIII) erschien, so erklärt: ἐπειδὰν οὖν ψυχὴ, καθάπερ ἐν μεσημβρίᾳ, θεῷ περιλαμφθῇ, καὶ ὅλη δι᾽ ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα, ταῖς ἐν κύκλῳ κεχυμέναις αὐγαῖς ἄσκιος γένηται, τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δὲ ἄλλοιν δυοῖν, ὥς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν, ὁποῖόν τι συμβαίνει καὶ τοῖς ἐν αἰσθητῷ φωτὶ διατρίβουσιν· ἢ γὰρ ἑστώτων ἢ κινουμένων διτταὶ σκιαὶ πολλάκις συμπίπτουσι. Aber dieß ist noch nicht die wahre Erkenntniß; μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματος αὐτὸ μόνον ἐστὶ, πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος. Ἐπεὶ τὸ ἀληθὲς οὐχ οὕτως ἔχει. Denn die zwei andern Gestalten oder Erscheinungen sind nur göttliche Kräfte, in diesem Falle die königliche und schaffende. Die wahre Erkenntniß aber ist diese: δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ᾽ ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ, τοτὲ μὲν ἑνὸς, τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν· ἑνὸς μὲν, ὅταν ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ, καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα, πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ᾽ αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεῆ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται· τριῶν δὲ, ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς, ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται, καὶ μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἢ κτίζον ἢ ἄρχον. „Δεύτερος“ μὲν οὖν, ὥς φασι, „πλοῦς“ οὗτος, μετέχει δ᾽ οὐδὲν ἧττον δόξης θεοφιλοῦς. Ὁ δὲ πρότερος τρόπος οὐ μετέχει, ἀλλ᾽ αὐτός ἐστιν ἡ θεοφιλὴς δόξα, μᾶλλον δὲ καὶ δόξης πρεσβυτέρα, καὶ παντὸς τιμιωτέρα τοῦ δοκεῖν, ἀλήθεια. Man darf übrigens kein Gewicht auf die Dreiheit legen, sie ist willkührlich und aus dem erklärten Texte entstanden, da er

sonst Gott mit vier, fünf, sechs und mehreren Kräften um gibt, je nachdem es der Text mit sich bringt.

Die Selbstthätigkeit des Menschen ist bei dieser höchsten Stufe des Erkennens durchaus nicht ausgeschlossen, obgleich Gott selbst entgegenkommen muß und das Meiste thut. Dieß geht schon aus den eben angeführten Worten hervor, noch deutlicher aber aus andern Stellen derselben Schrift. Pf. V. 256, Mitte: ὅτῳ ἐξέγενετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾷν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἴστω προεληλυθώς. Οὐδὲν γὰρ ἀνωτέρω θεοῦ, πρὸς ὃν εἴτις τὸ τῆς ψυχῆς τείνας ὄμμα ἔφθακε, μονὴν εὐχέσθω καὶ στάσιν. Noch stärker **ibidem 266**, wo er von Abraham sagt: ἐπεὶ μεθωρμίσατο καὶ μετεχώρησε (nämlich aus dem astrologischen Irthume), κατὰ τἀναγκαῖον ἔγνω τὸν κόσμον ὑπήκοον, ἀλλ' οὐκ αὐτοκράτορα, οὐ πρυτανεύοντα, ἀλλὰ πρυτανευόμενον ὑπ' αἰτίου τοῦ πεποιηκότος· ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀντιβλέψασα εἶδε. Πολλὴ γὰρ αὐτῆς πρότερον ἀχλὺς ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κατεκέχυτο, ἣν ἐνθέρμοις καὶ διαπύροις δόγμασιν ἀνασκεδάσασα, μόλις ἴσχυσεν, ὡς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ, τοῦ πάλαι κρυπτομένου καὶ ἀειδοῦς φαντασίαν λαβεῖν. Ὃς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς αὐτὸν, οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα. Διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν, ἀλλ' ὅτι „ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ." Καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι' αὐτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.

Fassen wir nun den gemeinschaftlichen Sinn dieser Stellen kurz zusammen. Philo lehrt, daß Gott, seinem Wesen nach, rein unbegreiflich sey; wohl aber könne man seine Existenz erkennen, und zwar auf zweifachem Wege, entweder durch ein adäquates Schauen, wobei jedoch Gott selbst mitwir-

fen muß, oder auf unvollkommene Weise durch Schlüsse aus den Werken auf den Urheber.

d) Die göttlichen Kräfte.

Nach dem Bisherigen hält Philo Gott für unbegreiflich, für außerweltlich, für völlig von der Welt und der Materie abgetrennt, also auch für ein Wesen, das nicht unmittelbar auf die Endlichkeit wirken kann. Nun finden sich allerdings Stellen, welche diesen Sätzen zu widersprechen scheinen. Ich will die stärkste von denen hersetzen, die mir bekannt sind. Legis allegor. I, Pf. I. 142, gegen oben, sagt er über den Spruch Genesis II. 7: ἐνεφύσησεν ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, „das Wort πρόσωπον seye mystisch zu nehmen, und auf den νοῦς zu deuten, diesen allein begeistige Gott, die anderen Bestandtheile der Stelle nicht, weder die Sinne noch die Rede, noch die Zeugungskraft. Denn diese seyen nur zweiten Rangs und werden von dem Geiste beseelt; was dieser von Gott empfangen habe, das theile er jenen niederen Kräften mit, so daß also der Geist von Gott, der unvernünftige Theil der Seele aber vom Geiste beseelt sey." Nun fährt er fort: τῶν γὰρ γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δὲ· τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ. Kraft des angeführten Belegs zu dieser allgemeinen Regel, und Kraft des Gegensatzes zwischen ὑπὸ und διὰ, scheint es hier wirklich, als müßte an eine unmittelbare Einwirkung Gottes gedacht werden. Dennoch ist dem nicht so. Vorerst ist die Stelle nicht nothwendig so zu nehmen. Bleiben wir bei dem Beispiele stehen. Da alles durch Gott geschieht (denn es ist in der Regel der Fall gar nicht genannt, daß etwas nicht δι' αὐτοῦ geschähe), so werden in dem Beispiele im Sinne „διὰ θεοῦ" von dem Geiste beseelt, sofern nämlich

Gott diesem die Kraft dazu verliehen, aber nicht ὑπὸ θεοῦ. Nun sieht man, daß etwas δι' αὐτοῦ geschehen kann, ohne daß er selbst eingreift, nämlich durch Vermittlung. Auf dieselbe Weise könnte nun auch etwas „ὑπ' αὐτοῦ" vollbracht werden, sobald wir nämlich ein Mittelglied annehmen, das Gott in gewissem Sinne gleich ist, das geradezu so wirkt, wie wenn er selbst wirken würde, das also, um auf unser Beispiel zurückzukommen, der Gottheit viel inniger verwandt wäre, als der Geist, durch den sie auf die Sinne wirkt, ein Mittelglied, mit einem Worte, das zu Gottes eigensten Wesen gehörte. Allein dachte sich auch Philo dieses Mittelglied? Hören wir, wie er in derselben Schrift, etwas weiter oben, pag. 142, denselben Gegenstand beschreibt, „die Begeistigung seye geschehen: τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Hier wird bei demselben Gegenstande, wo er Gott weiter unten selbstthätig (ὑπὸ θεοῦ) wirken läßt, eine Kraft genannt, die vielleicht von Gott verschieden seyn könnte. Obige Frage muß also bejaht werden, sobald Letzteres bewiesen werden kann, sobald δύναμις θεοῦ etwas bedeutet, das zugleich mit Gott auf's innigste verwandt, aber dennoch von ihm verschieden ist. Und hievon wollen wir jetzt handeln.

Philo bedurfte ein Mittelglied zwischen der Endlichkeit und Gott, da er diesen aus der Welt entfernt, die Welt aber von Gott abhängig gedacht werden muß. Dieses Mittelglied bilden die Kräfte, δυνάμεις. Lassen wir ihn, nach unserer bisherigen Methode, ihren Begriff selbst bestimmen. Nachdem er in der öfters angeführten Stelle de nominum mutatione, Gott für das absolute, in sich abgeschlossene, in keiner Beziehung zum Endlichen stehende Wesen erklärt hat, (τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι) fährt er, Pf. IV. 334, oben, so fort: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ

Welt, die Kraftäußerungen Gottes auf die Endlichkeit. deutlicher de posteritate Caini, Pf. II. 260, gegen , Mang. I. 229, unten: λέγεται ὅτι καὶ ἐγγύτατα ὁ ς ὢν καὶ μακράν ἐστιν, ἁπτόμενος μὲν ταῖς ποιητικαῖς κολαστηρίοις δυνάμεσι πλησίον ὑπαρχούσαις, ἑκάστου, ώτατον δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶναι φύσεως αὐτοῦ τὸ γεννητὸν ηλακῶς, ὡς μηδὲ κατὰ τὰς ἀκραιφνεῖς καὶ ἀσωμάτους διανοίας ἐπιβολὰς ψαύσασθαι δύνασθαι. Ganz ähnlich rüher angeführte Stelle, de linguarum confusione, Pf. 374, unten: „Gott sey überall und nirgends: Nirgends, Gott zwar die Welt erschaffen hat, aber nicht in dem lichen befaßt seyn kann; Ueberall, weil er seine Kräfte alle Elemente ausgegossen, und keinen Raum von ih- leer gelassen hat." Am klarsten spricht sich die ebenfalls früher berührte Stelle de sacrificantibus, Mang. II. unten, aus. Aus der Materie habe Gott alles erschaf- jedoch ohne sie zu berühren: ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός. Οὐ γὰρ θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα μακάριον. ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον

Gott wird nun vorgestellt, als umgeben und begleite von einer Menge dieser Kräfte; und Philo braucht von letzteren Ausdrücke, wie: δορυφορεῖσθαι, δορύφορος, ὀπαδός, Bilder, die offenbar von den asiatischen Höfen entlehnt sind. Hauptstelle ist **de confusione linguarum**, Pf. **III. 394. Mang. I. 431**, gegen oben. Aus Veranlassung des Spruchs **Genesis XI. 7**: δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, und weil hier die Mehrzahl gebraucht ist, als ob es viele Götter gebe, läßt er sich so vernehmen. „Es ist nur ein Gott, aber dieser eine hat unzählige Kräfte um sich, deren Geschäft es ist, die Kreatur zu beschützen und zu retten; aber auch strafende Mächte sind darunter; nur will die Strafe keinen Schaden zufügen (also nichts Böses), sondern die Sünden verhindern, und den Sünder bessern. Aus diesen Kräften nun wurde die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild dieser sichtbaren, geformt, indem jene aus unsinnlichen Ideen gefügt ist, wie diese aus sichtbaren Körpern. Aus Bewunderung ihrer Herrlichkeit, haben viele Menschen diese beiden Welten vergöttert, und nicht bloß das Ganze zusammen, sondern auch die schönsten Theile desselben, Sonne und Mond, und den ganzen Himmel. Um dieser Thorheit willen ruft Moses aus (**Deuter X. 17.**): Herr, Herr! König der Götter! um die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und den Unterthanen anzuzeigen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser, mit jenen himmlischen Mächten verschwisterter Seelen, welche die heilige Schrift Engel zu nennen pflegt. Dieses ganze, aus beiden Klassen bestehende und wohlgeordnete Heer, dienet und folgt dem obersten Leiter, der alles trefflich angeordnet hat. Keiner der Himmlischen wird je seine Dienstpflicht versäumen. Der König seinerseits braucht seine Kräfte zu solchen Verrichtungen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden, denn wohl ist der Allvater sich selbst genug, und bedarf also Niemands Unterstützung. Aber, um

τέρων, εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι. Τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ῇ τε καὶ τοῖς γινομένοις, ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἔστιν πλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰςάπαν αὐτοκράτορα τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη ἐργαζομένων εἰς γένεσιν.

Wir haben diese Stelle ganz hergesetzt, weil sie für un- Zweck vorzüglich geeignet ist; denn sie umfaßt beinahe nze Lehre von den Kräften, und ist zugleich durchaus nicht hrlich aus dem Zwange der Allegorie entstanden, son- auf natürliche Weise und absichtlich vom Verfasser bei- acht. Wir haben folgende Punkte zu unterscheiden: Er- , es sind unendlich viele Kräfte; zweitens, sie sind von hiedener Art. — Es werden ja solche genannt, aus denen ntelligible Welt gebildet ist, und wiederum reine, un- iche, im Luftraume wohnende Seelen, also bleibende Sub- n. Beide Arten aber sind in den angeführten Textes- n unter der gemeinschaftlichen Klasse δυνάμεις ὑπηρε- αι begriffen; drittens, beide Klassen werden von Gott t unterschieden, denn er führt sie bloß deßwegen auf, um weisen, daß Gott ein absolutes, zur Endlichkeit in kei-

πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷςπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πί-γνυσθαι θεοῦ. Da er diese Mittelwesen nur deßwegen anführt, weil Gott in keiner Beziehung zum Endlichen steht, also nichts einzelnes in der Welt thun kann, so ist der Widerspruch offenbar. Indessen ist der Grund desselben leicht aufzudecken. Philo hatte zuvor den Klassennamen δυνάμεις für beide Arten, sowohl für die intelligiblen, als wie für die wesenhaften Kräfte gebraucht. Wenn er nun von einigen Diensten redet, die er denselben überlasse, so meint er offenbar die Letzteren, was auf's klarste aus dem Belege hervorgeht, den er nachher für seinen allgemeinen Satz braucht, nämlich die Erschaffung des Menschen, an welcher Engel und Gott geholfen haben. Er hätte also unterscheiden sollen. Aber hinwiedrum, wenn er dieß that, so entstand für ihn die Nothwendigkeit, jene intelligiblen Kräfte, als zum eigensten Wesen Gottes gehörig, als immanent darzustellen, weil sonst kein innerer Unterschied zwischen beiden Klassen nachgewiesen werden konnte. In diesem Falle aber mußte dann ebenso nothwendig der allgemeine Satz aufgegeben werden, daß Gott außer Beziehung zur Welt stehe, und deßhalb nicht auf die Endlichkeit wirken könne.

Folglich hätte er eigentlich den Versuch, einige endliche Wirkungen von Gott, andere von den Kräften herzuleiten, gar nicht machen sollen, dieweil jede endliche Wirkung nicht von Gott, sondern immer von seinen Kräften herrührt. Allein dann konnte er auch die Mehrzahl, in der Stelle des Textes: συγχέωμεν oder ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν, Genesis II. 18, nicht so erklären, wie er es thut. Also liegt hierin die erste Lüge. Da er aber hierin, nach allem Anscheine, nicht seiner eigenen Ansicht, sondern der hergebrachten Zeiterklärung folgte, so ist die Sache so anzusehen, wie wir am Ende des Abschnitts von der Allegorie dargethan haben, und es ist also auch kein Gewicht auf diesen Widerspruch zu legen.

Kehren wir zu unserer Stelle zurück. Es sind, wie

schon bemerkt wurde, beinahe alle Elemente der Lehre von den Kräften in ihr niedergelegt. Deßhalb brauchen wir nur die einzelnen Sätze durch Parallelen weiter zu entwickeln. Da wir aber die wesenhaften Kräfte, in dem Abschnitte von den Engeln, besonders behandeln werden, so sprechen wir hier bloß von der ersten Klasse, oder den intelligiblen, doch so, daß wir sie in jeder Beziehung, die ihnen zukommt, betrachten, d. h. nicht bloß als Begriffe, sondern auch als wirkliche Naturkräfte, ja selbst als Wesen, die zwischen persönlichem und unpersönlichem Seyn wechseln.

Es sind viele Kräfte um Gott, aber nicht von gleicher Würde. Die ersten und trefflichsten sind: die wohlthätige oder schaffende und die herrschende. Die eine führt in der Schrift den Namen „θεὸς," die andern „κύριος." So in der schon berührten Stelle de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 98, unten, wo er die Erscheinung, Genesis XVIII, so erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε ἂυ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ. Ebenso quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 72. und 74. oben: die zwei Cherubim, zwischen welchen stehend, Gott, nach Exod. XXV. 22. dem Gesetzgeber seine Orakel ertheilte, bedeuten die zwei obersten Kräfte: τὰς δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τήν τε χαριστικὴν, καθ' ἣν ἐκοσμοπλάστει, ᾗ προσηγόρευται θεὸς, καὶ τὴν κολαστικὴν, καθ' ἣν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τοῦ γενομένου, ᾗ προσονομάζεται κύριος, ὑπ' αὐτοῦ (θεοῦ) φησιν (ὁ Μωϋσῆς) ἑστῶτος ἐπάνω μέσου διαστέλλεσθαι. Es fällt in die Augen, daß κολαστικὴ nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Idee ist, die er vorher durch ἀρχὴ bezeichnet. Noch ein anderer Name kommt vor, de Abrahamo, Pf. V. 284, wo er von derselben Erscheinung, (Genesis XVIII.) redet. „Der schauenden Seele zeige sich Gott in dreifacher Gestalt: ἔστι πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν

[illegible] ὀνόματι καλεῖται ὁ Ὤν, αἱ δὲ παρ'
[illegible] ἐζεύγνυνται τοῦ Ὄντος δυνάμεις, ὧν
[illegible] βασιλικὴ προςαγορεύεται. Ebenso
[illegible] Mosis, Mang. II. 150, von den
[illegible] sagt er, deuten sie auf die beiden
[illegible] ἂν εἴποιμι δηλοῦσθαι δι' ὑπονοιῶν
[illegible] ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τὴν
[illegible] βασιλικήν. Ὀνομάζεται δὲ ἡ μὲν ποιη-
[illegible], καθ' ἣν ἔθηκε καὶ ἐποίησε καὶ διε-
[illegible], ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗ τῶν γενομέ-
[illegible] δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ.
[illegible] wohl minder erhabene Kräfte, sind: δύναμις
[illegible] θετικὴ und ἵλεως δύναμις, beide wohl un-
[illegible] βασιλικὴ und ποιητική. So de profu-
[illegible], Mang. I. 560. Die sechs Levitenstädte,
[illegible] unvorsätzliche Todtschläger, nach mosaischem
[illegible] Freistätte eröffnet ist, bedeuten sechs göttliche
[illegible] erste derselben ist der Logos: αἱ δ' ἄλλαι
[illegible] ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἀρ-
[illegible], καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούρ-
[illegible] δὲ ἡ βασιλική, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει
[illegible] τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτεί-
[illegible] τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα,
[illegible] χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Die fünfte ist ver-
[illegible] ausgefallen, vielleicht war es die δύναμις προς-
[illegible] δεῖ, die auf der folgenden Seite genannt wird.
[illegible] 270, oben, Mang. I. 561, gegen unten, unter-
[illegible] Kräfte, die sich auf die Welt im allgemeinen be-
[illegible] solche, welche den Menschen insbesondere ange-
[illegible] δὲ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἐφαπτόμεναι τοῦ
[illegible] ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε ἁμαρτά-
[illegible] εἰσιν. Nämlich die zuletztgenannten; die all-
[illegible] der λόγος, die δύναμις βασιλικὴ und ποιητική.

Man sieht, daß die Zahl und Unterscheidung der einzelnen Kräfte sehr willkührlich ist, und immer von den Zahlen des Textes abhängt. Nur die zwei ersten, nämlich die βασιλική und die ποιητική oder εὐεργέτις nennt er konstant die ersten und obersten.

Auf ähnliche Weise spricht er auch von strafenden Kräften, von κολαστήριοι δυνάμεις, ja von einer πάρεδρος θεοῦ δίκη. So de Decalogo, Mang. II. 209, oben: Gott habe keine Drohungen mit den zehn Geboten verbunden: οὐκ ἀσυλίαν τοῖς ἀδικοπραγοῦσι διδούς, ἀλλ' εἰδὼς τὴν πάρεδρον αὐτῷ δίκην καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἔφορον πραγμάτων οὐκ ἠρεμήσουσαν, ἅτε φύσει μισοπόνηρον, καὶ ὥςπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένην τὴν τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν. Ebenso de creat. principis, Mang. II. 369, Mitte: ἡ πάρεδρος δίκη τοῦ πάντων ἡγεμόνος, ᾗ θέμις ἀκοιμήτοις καὶ ὀξυωπεστάτοις ὄμμασι, καὶ τὰ ἐν μυχοῖς, ὡς ἐν ἡλίῳ καθαρῷ περιαθρεῖν.

Diese Kräfte, soweit wir sie jetzt betrachtet haben, sind Begriffe, oder einzelne Merkmale des göttlichen Wesens, welche nur der Verstand, nicht die Natur unterscheidet. Die meisten derselben drücken bloß schwach eine Relation auf die Welt aus; nur bei den letzteren ist dieß schon mehr fühlbar, wie die δυνάμεις κολαστική und νομοθετική u. s. w. Aber ebendieselben werden auch auf's bestimmteste als lebendige, wesenhafte Naturkräfte dargestellt, und hievon wollen wir jetzt reden. Sie sind Welt umschließende und befestigende Bande, die Träger der kosmischen Harmonie. So die schon angeführte Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: τὰς δυνάμεις ἑαυτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 494, gegen unten. „Moses lehre allerdings auch eine allgemeine Sympathie aller Theile der Welt, wie die orien-

talischen Philosophen, die Chaldäer. Aber in der Lehre von Gott gehe er weit von diesen ab, ihm sey nicht die Welt, noch die Weltseele, noch die Sterne und ihre Bahnen, Gott, oder Vertheiler der irdischen Loose, sondern: „ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν αὀράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Διὸ, κἄν που τῆς νομοθεσίας λέγηται· ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις· δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ' ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν. Ἐπεὶ τό γε ὂν φαντασιαζόμενον δόξῃ πανταχοῦ, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐδαμοῦ φαίνεται. Diese merkwürdige Stelle beweist erstens, daß die Bänder der Welt eins mit den θεῖαι δυνάμεις, und also von jenen Ideen, die weiter oben als bloße Begriffe erscheinen, nicht verschieden sind; zweitens, daß sie desto schärfer von dem göttlichen Wesen selbst unterschieden werden müssen.

Diese kosmischen Kräfte sind ferner, wie Gott selbst, unendlich, **de sacr. Abelis et Caini**, Pf. **II. 100**, zu oberst: ἀπερίγραφος ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. Aber unendlich sind sie nur für Gott; in ihrer Wirkung auf die Welt müssen sie beschränkt werden. So **quod Deus sit immutabilis**, Pf. **II. 422**, obere Mitte, **Mang. I. 284**: ὁ θεὸς ταῖς δυνάμεσι, πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτοις χρῆται, κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν· τὰς γὰρ ἀμιγεῖς θνητὴν ἀμήχανον φύσιν χωρῆσαι. Diesen Grund drückt er in den folgenden Worten durch das Bild der Sonne aus, deren Licht erst erkältet werden müsse, ehe wir es ertragen können. Dasselbe sagt er auf eine andere Weise **de mundi opificio**, Pf. **I. 12**

: οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν αὐτοῦ χαρίτων (χάρις
s Nämliche, was δυνάμεις, wie die folgenden Worte zei-
ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι· πρὸς δὲ τὰς
ὐεργετουμένων δύναμεις, οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς
εῖν, οὕτω καὶ τὸ γενόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν
νάμεις ὑπερβάλλουσι· τὸ δ' ἀσθενέστερον ὄν, ἢ ὥστε
θαι τὸ μέγεθος αὐτῶν, ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρή-
σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον.
Da nun diese unendlichen Kräfte nach obigen Aus-
en vom höchsten Wesen getrennt und doch göttlicher Art
so entsteht die Gefahr der Vielheit und der Zerspal-
des göttlichen Wesens. Philo hat dieß wohl gefühlt,
ucht vorzubeugen. Hauptstelle ist der oben schon ange-
Ausspruch **de vita Abraami**, Pf. V. 284: δορυφο-
νος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει
ατικῇ ψυχῇ — ἀλήθεια. Der Sinn dieser Worte ist
ar der: Wenn Gott nach seiner Wirkung auf die Welt,
ine Mehrheit erscheine, so liege dieß nicht in der Natur,
rn in der Beschränktheit des Betrachtenden, weil dieser
och nicht vom Einzelnen, Getrennten, zum Allgemeinen,
Monas erheben konnte. Für dieselbe Ansicht spricht eine
in der Schrift **de nominum mutatione**, Pf. IV. 328.
. I. 581, oben, wo er sich über die göttliche Erschei-
(Gen. XVII.) so äußert: τὸ „ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ"
θαι ὑπονοητέον, οὐχ ὡς ἐπιλάμποντος καὶ ἐπιφαινομέ-
οῦ παντὸς αἰτίου — τίς γὰρ ἀνθρώπειος νοῦς τὸ μέ-
τῆς φαντασίας ἱκανός ἐστι χωρῆσαι; — ἀλλ' ὡς
τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς, προφαινομέ-
ἡ γὰρ κύριος πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί.
δὲ ἡμῶν ἡνίκα ἐχαλδάϊζε μετεωρολεσχῶν τῷ κόσμῳ,
ραστηρίους ἦν περιϊππεύων δυνάμεις, ὡς αἰτίας· γενό-
δὲ μετανάστης ἀπὸ τοῦ Χαλδαϊκοῦ δόγματος, ἔγνω
ύμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸν ὑπὸ ἡγεμόνος, οὗ τῆς

ἀρχῆς φαντασίαν ἔλαβε. Die Worte ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτ δυνάμεων προφαινομένης werden erklärt durch die folgende ἔγνω ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸ ὑπὸ ἡγεμόνος. Folglich ist δύναμις oder κύριος, nach dieser Erklärung, nur eine einzelne Betrachtungsweise des Ewigen Einen. Fast mit eben diesen Worten sagt er dieß de somniis I, Pf. V. 82, zu unterst. Mang. I. 648, unten: Τοῦτο τὸ δεικνύμενον καὶ ὁρατὸν, ὁ αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος, οὐδὲν ἄρα ἄλλο ἐστὶν, ἢ οἶκος θεοῦ, μιᾶς τῶν τοῦ ὄντως θεοῦ δυνάμεων, καθ' ἣν ἀγαθὸς ἦν. Ganz nach diesem Gebrauche des Worts nennt er, im zweiten Buche von den Träumen, die Unwandelbarkeit Gottes ἡ ἀκλινὴς θεοῦ δύναμις, Pf. V. 196, Mitte, und sagt, ibidem 210, zu oberst: der Friede sey die vornehmste Kraft Gottes: τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Auf gleiche Weise spricht er auch dem menschlichen Geiste δυνάμεις, ja sogar φύσεις zu. So legis allegor. III. Pf. I. 272, Mitte. Mang. I. 97, oben, wo er über die Stelle, Genes. III. 9: καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ sagt, „man könne fragen, warum der Herr nicht auch Eva rufe, die sich doch zugleich mit Adam versteckt habe. Dieses Räthsel sey so zu erklären. Adam bedeute den menschlichen Geist; wenn dieser von Gott zurechtgewiesen, d. h. gerufen werde, so gelt dieser Ruf nicht bloß ihm, sondern auch seinen Kräften, unter welche namentlich die Sinne zu rechnen seyen: ὅταν ἔλεγχον λαμβάνῃ, οὐ μόνον αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ πᾶσαι· ἄνευ γὰρ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδ' ὢν εὑρίσκεται· μία δὲ τῶν δυνάμεω καὶ ἡ αἴσθησις. Ebenso quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 192, Mitte: πεφύκασιν οἱ σοφισταὶ πολεμίο χρῆσθαι ταῖς ἐν αὐτοῖς δυνάμεσι, καὶ λόγων ἐνθυμήμασι, κ βουλευμάτων λόγοις ἀντιστατούντων καὶ μηδαμῶς συνᾳδόντω Aehnlich de linguarum confusione, Pf. III. 374, obe

Mang. I. 424, wo er den Thurmbau mystisch-deutend sagt: „Viele erheben ihre Sinne nach Art eines Thurmes bis zum Himmel," Οὐρανὸς δὲ συμβολικῶς ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι, καθ' ὃν αἱ ἄρισται καὶ θεῖαι φύσεις περιπολοῦσιν. Ja, de somniis I, Pf. V. 14, Mitte, nennt er die Sinne gar: ἄγγελοι τῆς διανοίας.

So genommen, würden nun die δυνάμεις trefflich zu dem Begriffe *eines* allwirksamen Gottes, des αἴτιον δραστήριον, passen, und auf ein System führen, das Gott und die Welt nicht unterscheidet, als etwa soweit das Ganze und die Theile verschieden sind. Allein dieß läßt sich durchaus nicht mit der sonstigen Ansicht Philo's von Gott, als einem außerweltlichen, reinen, vom Endlichen abgetrennten Wesen, reimen. Denn wozu den Ewigen so ängstlich von der Welt absondern, wenn er durch die Kräfte, die nach letzterer Darstellung doch nichts anders sind, als seine Wirkungsweise, wieder in den Kreis des Endlichen eintritt? Jene Darstellung war also bloßer Nothbehelf, veranlaßt durch das Bedürfniß, die Einheit des göttlichen Wesens zu retten. Die Wahrheit dieser Behauptung geht auf's klarste daraus hervor, daß er dieselben Kräfte, die er auf die beschriebene Weise mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen strebt, an andern Stellen nicht bloß als besondere Wesen, sondern auf's bestimmteste als *Personen* darstellt. Dieß geschieht in derselben Schrift, aus der wir die Beweise für die Idealität der Kräfte genommen haben, nämlich in dem Leben Abraham's, Pfeiffer V. 280, oben, erklärt er jene drei Gestalten, die Abraham erschienen, nach der historischen Auffassungsweise für wirkliche Wesen, die für den Augenblick menschliche Gestalt angenommen hatten. „Erst, nachdem die drei, auf das ungläubige Lachen der Sarah, geäußert, bei Gott sey kein Ding unmöglich, habe Abraham gemerkt, daß er keine Menschen, sondern göttliche Naturen in seinem Hause beherberge: τότε

μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἔτι ὁμοίαν τῶν δρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων (nämlich Seelen, die früher auf Erden als Propheten gewirkt, und nun wieder im Himmel, als ihrem Vaterlande, leben,) *ἢ ἀγγέλων μεταβαλλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.*" Einige Linien tiefer unten, läßt er sich über denselben Gegenstand weiter so vernehmen: *εἰ δ' εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὑπέλαβον εἶναί τινες οἶκον, ἐν ᾧ συνέβη καταχθῆναι καὶ ἐνδιατρῖψαι σοφοὺς, οὐκ ἂν ἀξιώσαντας, ἀλλ' οὐδὲ ὅσον διακύψαι μόνον, εἴ τι πάθος ἐνεώρων ταῖς ψυχαῖς τῶν ἔνδον ὄντων ἀνίατον. Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγελοι πρὸς ἀνθρώπους, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν, οἷα πρεσβευτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι, διαγγέλλει. Πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰςελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μὴ, καθάπερ νεὼς εὖ συντεταγμένον πλήρωμα, τοὺς ἔνδον ἅπαντας ᾔδεσαν, ἑνὶ πειθαρχοῦντας κελεύσματι τῷ τοῦ προεστηκότος, ὡςανεὶ κυβερνήτου. Πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προςπεφυκέναι δεσπότῃ; Νομιστέον μέντοι καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον αὐτῶν ἔτι μᾶλλον ἐπιδοῦναι πάντα τὰ μέρη τῆς οἰκίας πρὸς τὸ βέλτιον, αὔρᾳ τινὶ τελειοτάτης ἀρετῆς ἐπιπνευσθέντα. Τὸ δὲ συμπόσιον, οἷον εἰκὸς γενέσθαι, τὴν ἐν εὐωχίαις ἀφέλειαν ἐπιδεικνυμένων πρὸς τὸν ἑστιάτορα τῶν ἑστιωμένων καὶ γυμνοῖς ἤθεσι προςαγορευόντων, καὶ ὁμιλίας τὰς ἁρμοττούσας τῷ καιρῷ ποιουμένων. Τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων κα[ὶ] μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτα γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον, ἀσωμάτους ὄντας τούτους, σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον. Τίνος γὰρ ἕνεκα ταῦτ*

θαυματουργεῖτο, ἢ τοῦ παρασχεῖν αἴσθησιν τῷ σοφῷ διὰ τρανοτέρας ὄψεως, ὅτι οὐ λέληθε τὸν πατέρα τοιοῦτος ὤν; Mang. II. 17. unten und 18 oben. Gleich nach diesen Worten läßt Philo allegorisirend die oben gegebene Stelle von der Einheit Gottes in der dreifachen Erscheinung, und die Behauptung folgen, daß die mittlere der Gestalten ὁ ὤν war, die zwei andern die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις. Fast noch stärker ist eine andere Stelle derselben Schrift. Pf. V. 292. unten, und 294. Mang. II. 21. unten, und 22. oben.

Nachdem er hier den schrecklichen Untergang der sodomitischen Städte beschrieben, fährt er so fort: οὐχ ἕνεκα τοῦ δηλῶσαί με τὰς μεγαλουργηθείσας συμφορὰς κοινὰς ταῦτα διεξῆλθον, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος παραστῆσαι, ὅτι τῶν τριῶν ὡς ἀνδρῶν ἐπιφανέντων τῷ σοφῷ, δύο μόνους εἰς τὴν ἀφανισθεῖσαν χώραν τὰ λόγιά φησιν ἐλθεῖν ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν οἰκητόρων, τοῦ τρίτου μὴ δικαιώσαντος ἥκειν. Ὅς γε κατὰ τὴν ἐμὴν ἔννοιαν ἦν ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὤν, ἁρμόττον ὑπολαβὼν εἶναι τὰ μὲν ἀγαθὰ παρὼν δι' αὐτοῦ χαρίζεσθαι, τὰ δὲ ἐναντία καθ' ὑπηρεσίαν τῶν δυνάμεων χειρουργεῖν, ἵνα μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δὲ μηδενὸς προηγουμένως νομίζηται. Τοῦτό μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θείαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἑαυτῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἑτέρων βεβαιοῦντες. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν δυεῖν δυνάμεων ἡ μὲν εὐεργέτις ἐστὶν, ἡ δὲ κολαστήριος, ἑκατέρα κατὰ τὸ εἰκὸς ἐπιφαίνεται τῇ Σοδομιτῶν γῇ· διότι τῶν ἀρίστων ἐν αὐτῇ πέντε πόλεων τέτταρες μὲν ἔμελλον ἐμπίμπρασθαι, μία δὲ ἀπαθὴς καὶ παντὸς κακοῦ σῶος ὑπολείπεσθαι. Ἐχρῆν γὰρ διὰ μὲν τῆς κολαστηρίου γίνεσθαι τὴν φθορὰν, σώζεσθαι δὲ διὰ τῆς εὐεργέτιδος. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸ σωζόμενον μέρος οὐχ ὁλοκλήρους καὶ παντελεῖς εἶχεν ἀρετὰς, δυνάμει μὲν τοῦ ὄντος εὐεργετεῖτο, προηγουμένως δὲ τῆς ἐκείνου φαντασίας ἀνάξιον ἐνομίσθη τυχεῖν. Nach dieser Stelle muß man sich die An-

sicht Philo's so denken: Gott, der Ewige, erschien, begleitet von zwei Gestalten, die seine hauptsächlichsten Kräfte vorstellten, d. h. auf seinen Willen bildeten sich aus dem Schatze seiner Kräfte zwei Wesen, welche Abraham erschienen und später die kananitischen Städte zerstörten. Die dritte Gestalt macht Schwierigkeit, weil sie Gott selbst seyn müßte; da aber dieser nicht erscheinen kann, so muß man sie ebenfalls als eine Kraft denken, die den höchsten Gott nur repräsentirt. Hiefür zeugt die erstere Stelle, pag. 280: πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προςπεφυκέναι δεσπότῃ. Folglich waren alle drei δοῦλοι. Wenn er nun doch in den letztangeführten Worten die dritte Gestalt für den ὤν ausgibt, so kommt dieser Verstoß ohne Zweifel daher, weil er die allegorische Erklärung, nach welcher sie freilich der höchste Gott war, im Sinne hatte, und ungeschickter Weise in die historische übertrug. Tiefer unten werden wir eine Stelle anführen, aus welcher hervorgeht, daß er sich unter einer der drei Gestalten, also ohne Zweifel unter der ersten oder mittelsten, den λόγος dachte.

Auf jeden Fall haben wir in den bisher gegebnen Aussprüchen Beweise, daß er sich Gott unter Gestalten erscheinend und repräsentirt denkt, die zugleich als bloße Wirkungsarten des höchsten Wesens und auf's bestimmteste als Personen dargestellt werden. Es finden sich noch viele Stellen dieser Art bei unserem Verfasser, aus denen hervorgeht, daß er auch andere Erscheinungen Gottes, die im Pentateuch vorkommen, für wirkliche Thatsachen hält, nur nicht, als ob Gott selbst erschienen wäre; sondern die Worte des Textes κύριος, θεὸς u. s. w. werden für Kräfte erklärt, welche den Höchsten repräsentiren. So de posteritate Caini, Pf. II. 342, gegen oben: „Das höchste Wesen kann nicht sowohl mit den Ohren, sondern mit den Augen des Geistes, aus den Kräften der

Welt, und ihrer Bewegung erkannt werden. Deßwegen heißt es auch in dem großen Lobgesange (Deuter. XXXII. 39.): „Schauet, schauet, daß ich es bin.“ Woraus ersichtlich, daß Gott mehr durch die That erkannt wird, als durch Schulbeweise. Doch heißt dieß nicht soviel, als ob Gott sichtbar wäre, sondern wenn auch solche Stellen vorkommen, so ist dieß eine Nachlässigkeit des Ausdrucks und Verwechselung seiner Kräfte mit ihm: τὸ δὲ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν, οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δ' ἐστὶν ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. Dieser Satz ist ganz allgemein. Wir wollen sehen, was er im Einzelnen bedeutet. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 434, gegen unten, sagt er über den Spruch Genesis VI. 8: Νῶε εὗρε χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ folgendes: παρατηρητέον δὲ, ὅτι τὸν μὲν Νῶέ φησιν εὐαρεστῆσαι ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν, κυρίῳ τε καὶ θεῷ, Μωϋσῆν δὲ τῷ δορυφορουμένῳ πρὸς τῶν δυνάμεων, καὶ δίχα αὐτῶν κατὰ τὸ εἶναι μόνον νοουμένῳ. Λέγεται γὰρ (Exod. XXXIII. 17.) ἐκ προςώπου θεοῦ, ὅτι εὕρηκας χάριν παρ' ἐμοὶ, δεικνὺς ἑαυτὸν τὸν ἄνευ παντὸς ἑτέρου (der Sinn des Worts ἐκ προσώπου ist: Gott sprach in eigener Person, ohne eine seiner Kräfte reden zu lassen an seiner Statt.) Οὕτως ἄρα τὴν μὲν κατὰ Μωϋσῆν ἄκραν σοφίαν ἀξιοῖ χάριτος ὁ ὢν αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ μόνου, τὴν δὲ ἀπεικονισθεῖσαν ἐκ ταύτης δευτέραν καὶ εἰδικωτέραν οὖσαν, διὰ τῶν ὑπηκόων δυνάμεων, καθ' ἃς καὶ κύριος καὶ θεὸς, ἄρχων τε καὶ εὐεργέτης ἐστίν. Also ist θεὸς und κύριος von dem höchsten Gotte scharf zu unterscheiden. Daß diese Kräfte wirklich als Personen erscheinen, geht schon aus den obigen Stellen des Buchs de Abrahamo hervor. Denn zwei von den dreien sind ja die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις, nach denen Gott eben θεὸς und κύριος genannt wird. Noch deutlicher wird es gesagt, de somniis I. Pf. V. 104, Mitte. Mang. I. 655, gegen unten, wo er die ganze Theorie der

göttlichen Erscheinungen mit folgenden Worten darlegt: τ
ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς (nämlich
himmlischen Geistern, dem Logos, den Engeln und den
gen, vom Leibe abgeschiedenen Menschen,) εἰκὸς αὐτὸν,
ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι, διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις· ταῖς
ἔτι ἐν σώμασιν, ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλλοντα
ἑαυτοῦ φύσιν — ἄτρεπτος γὰρ — ἀλλὰ δόξαν ἐντιθέ
ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα, οὐ
μημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ἐκεῖνο ὑπολαμβάν
εἶναι. Der Schein oder die δόξα besteht eben darin, daß
Seelen das Abbild, nämlich die Kräfte oder den λόγος
das Urbild, den höchsten Gott selbst, ansehen. Da dieser S
ganz allgemein ausgesprochen ist, so muß er wohl auf
Theophanien im alten Testament, soweit sie nicht unter
oben im Capitel von der Allegorie angegebenen Ausnahm
begriffen sind, ausgedehnt werden.

Jedermann sieht nun, daß diese verschiedenen Angab
unauflösliche Widersprüche enthalten. Eine gründliche V
einigung ist also auch nicht möglich. Allein hat nicht Ph
eine solche auf seine Weise gedacht? Man könnte gerad
sagen, er stimme mit sich selbst nicht überein. Je nach
Umständen spreche er bald als Philosoph, die Immanenz
die Einheit des göttlichen Wesens behauptend nach Pl
bald aber als Offenbarungsgläubiger, Verschiedenheit gö
cher Wesen lehrend, welche Gott und die Welt vermitt
müssen; der letzteren Ansicht folge er da, wo ihn der T
dazu zwinge, der ersteren, wo er sich selbst überlassen
Allein dieß wäre voreilig und ungründlich zugleich. De
die Eigenthümlichkeit seiner Lehre zeigt sich nicht sowohl
den Widersprüchen selbst, als in der versuchten Vereinigu
derselben.

Es entsteht also die Frage, ob und wie er diese v
sucht habe. Der Widerspruch in jenen Sätzen ist b

t: nämlich erstens der, daß ein und dasselbe Wesen zugleich
rson und bloße Wirkungsweise, oder um mit Spinoza zu
en, ein bloßer Modus sey; und der andere, daß die Kräfte,
gleich als eins mit Gott oder göttlich, und doch wieder als
n ihm verschieden betrachtet werden. Jener erste Wider=
ruch konnte dadurch gewissermaßen gelöst werden, wenn
hilo eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkenntnißver=
ögens auf die Außenwelt übertrug, oder wenn er annahm,
aß Gott die Erscheinungen der äußeren Natur ersterem an=
equemt habe. Mit andern Worten, der Mensch haftet in
iner gewissen Periode seiner Entwicklung am Einzelnen, und
ann sich jede Wirkung in der Außenwelt nur als eine per=
nliche denken; dieß ist ein Satz, der durch die älteste Reli=
ionsgeschichte aller Völker bestätigt wird. Auf einer sol=
en Entwicklungsstufe standen auch die Patriarchen in der
enesis; da nun Gott dieselben seiner besondern Liebe wür=
gte, und ihnen seine Erkenntniß, so weit sie es ertra=
n konnten, mittheilen wollte, so mußte er diese Gnade
ch ihrer Fähigkeit bestimmen, und ihnen also wirkliche ein=
lne Gestalten, als Abbilder seines ewigen Wesens, vorhal=
n. Sobald aber der μύστης zu einer höhern Vollkommen=
it gelangt war, wie etwa die Propheten, so erging an ihn die
rderung, in jener Vielheit die göttliche Einheit zu finden,
h. jene verschiedene Gestalten zwar für wirkliche Wesen zu
lten, aber doch zugleich in ihnen, den einen verkörperten,
m Wesen gewordenen göttlichen Willen oder die Allmacht
ehren. Es war ungefähr dasselbe, was unsere Kirche spä=
t mit dem Dogma der Dreifaltigkeit forderte. Die drei
rsonen waren, theils in der Geschichte, theils in der An=
t der Zeitgenossen, vorhanden. Die Vernunft verlangte
e Einheit. So entstand die Anforderung: Dreiheit und
nheit, obgleich dem Verstande ein Widerspruch, neben ein=
der zu denken. Jene psychologische Erklärung läßt auch

die neuere Ansicht von diesen Dingen gelten, nur mit dem Unterschiede, daß sie den letztern Satz: „Gott habe ihnen wirkliche Gestalten vorgehalten,“ anders deutet; indem sie nämlich den Grund der Vielheit und mannichfachen Erscheinung, nicht in einer äußern Thatsache, oder in einem besondern Act Gottes, sondern in der trügerischen Phantasie, oder was ungefähr dasselbe, in der Sage sucht.

Es kommt nun darauf an, ob Philo die genannte Erklärung selbst anerkenne. Diese Frage muß bejaht werden. In der schon berührten Stelle **de Somniis I**, Pf. **V. 104.** u. flg., **Mang. I. 655**, läßt er sich so vernehmen: „Den körperlosen und seligen Geistern erscheint Er, wie er ist, und spricht mit ihnen, wie ein Freund mit Freunden; dagegen den Seelen, die noch im Körper gebunden sind, erscheint er unter der Gestalt von Engeln, ohne daß er deßhalb seine Natur veränderte — denn er ist unwandelbar — sondern, indem er der Phantasie des Schauenden eine andere Gestalt vorhält, so daß sie sein Abbild nicht für dieses, nämlich für eine Nachahmung, sondern für das Urbild selbst halten. Es ist eine alte Sage, daß die Gottheit unter mannichfachen Menschengestalten, in den Städten der Sterblichen herumziehe, um Frevel und Unrecht heimzusuchen. Dieß ist zwar nicht wahr, aber doch zum Nutzen der Menschen ausgedacht. Auch die heilige Schrift braucht ähnliche Vorstellungen von Gott zu demselben Zwecke, nämlich, um den Menschen zu nützen. Denn es gibt viele, die sich von nichts Unkörperlichem einen Begriff machen können. Für diese mußte der Gesetzgeber auch sorgen, er stellt ihnen Gott als einen Menschen dar, zufrieden, wenn sie durch Furcht vom Bösen abgehalten werden. Was dürfen wir uns daher wundern, wenn Er Engeln bisweilen gleichgestellt wird, um den Men
Hülfe zu bringen, wie in unserem Spruche **Genes. X**
13, hievon war Philo ausgegangen). „Ich bin der G

r dir an des Gottes Stelle erschien.“ Dieß ist so zu ver-
hen, Er habe die Stelle eines Engels eingenommen, zum
tzen dessen, der den wahren Gott noch nicht schauen konnte;
er nur zum Scheine, und ohne seine Natur zu verändern.
enn wie Leute, deren Gesicht zu schwach ist, das Gegenbild
r Sonne im Wasser für die Sonne selbst halten, so neh-
en viele Menschen das Abbild Gottes, seinen obersten En-
el, für Gott selbst.“

Der Sinn dieser Stelle ist offenbar der: Gott erscheine
ie in der Welt, aber er halte den Menschen, der Ordnung
wegen, und um sich zu ihrem eigenen Frommen, ihren Fä-
higkeiten anzubequemen, göttliche Gestalten vor, die, obwohl
wirkliche Wesen und Personen, zugleich **modi** der göttlichen
Wirksamkeit auf die Welt sind.

Aber nun ist immer noch die zweite große Frage übrig,
wie diese persönlichen oder unpersönlichen Kräfte zugleich gött-
lich, d. h. mit dem höchsten Gotte eins, und doch wieder ver-
schieden seyn können. Diese Schwierigkeit wurde ohne Zwei-
fel durch Emanation gehoben. Man dachte sich, daß aus dem
Urwesen in unaufhörlichem Wechsel Kräfte bald ausströmen,
bald wieder zurückströmen. Sobald sie ausgeschieden waren,
konnten sie auf die Welt wirken, ihre Einheit mit dem gött-
lichen Wesen wurde durch die Rückströmung gerettet.

Zwar wird eine solche Emanation nicht ausdrücklich
von Philo gelehrt; daß er sie jedoch kannte, kann theils aus
allgemeinen, in der Zeit liegenden Gründen, theils aus be-
sonderen, die aus seinen Schriften selbst genommen sind, dar-
gethan werden. Vorerst läßt sich seine Bekanntschaft mit
dieser im Oriente so verbreiteten Ansicht schon aus dem Geiste
seiner Theosophie erwarten; denn ein System, das Gott
und die Welt als zwei unvereinbare Gegensätze hinstellt, kann
sich nur durch Emanationen helfen. Für's zweite spricht da-
für der eigenthümliche Gebrauch des Wortes δύναμις, das

ihm bald Personen, göttliche Wesen, bald bloße Wirkungsweisen bedeutet. Denn ein so zweideutiger Begriff wird weder in einem Systeme der Immanenz, noch des reinen Theismus vorkommen. Für's dritte wird die Emanation ausdrücklich in einer Schrift gelehrt, die, wie wir zeigen werden, einen Mann zum Verfasser hat, der in demselben Lande, unter demselben Volke und fast zur nämlichen Zeit lebte, und dazu noch mit Philo eine philosophische Ansicht theilt. Wir meinen den Verfasser des Buchs der Weisheit. Sogar der Apostel Paulus, der einen großen Theil seiner Lehren aus derselben alexandrinischen Quelle schöpfte, hat, wo nicht Sätze, doch Namen, die nur aus einem Emanationssysteme erklärt werden können, wie der: Christus sey ein πλήρωμα θεοῦ, und andere.

Soviel über die allgemeinen Gründe. Auch bei unserem Verfasser selbst kommen Stellen vor, die mit ziemlicher Bestimmtheit auf Emanation hinweisen. Ein merkwürdiger Beleg findet sich in dem Buche **de Decalogo, Mang. II. 185,** gegen unten. Hier sagt er, Gott habe die zehn Gebote verkündigt, und fährt so fort: ἆρά γε φωνῆς τρόπον προϊέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθοι τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον, ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεων σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς ποῤῥωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Dasselbe wiederholt er **de praemiis ac poenis, Mang. II. 408,** unten: κεφάλαια

δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμωδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Der Ausdruck λέγεται beweist, daß er hier nicht seine eigene Ansicht, wie aus der hervorgehenden Stelle hervorzugehen scheint, sondern die seiner Zeit vorbringt.

Diese himmlische Erscheinung nennt Philo ferner in der Schrift **de Decalogo, Mang. II. 187**, zu unterst θεοῦ δύναμις. „Alles sey bei der Verkündigung der zehn Gebote außerordentlich gewesen, die ganze Natur in Aufregung, furchtbare Wetter am Himmel: ἔδει γὰρ θεοῦ δυνάμεως ἀφικνουμένης, μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι. Doch sagt er wieder in demselben Buche weiter unten: Gott habe selbst die zehn Gebote verkündigt: τὰ δέκα λόγια, ἅπερ ἱεροπρεπῶς ἔχρησεν αὐτὸς ὁ θεός.

Wir haben also hier ein Beispiel, einer für den Augenblick gebildeten, wesenhaften Gestalt, die an Gottes Statt wirken mußte, weil er selbst, um seiner Reinheit willen, nicht in die Welt eingreifen kann.

Wie sollte nun diese λογικὴ ψυχὴ δημιουργηθεῖσα ἐν τῷ ἀέρι anders entstanden seyn, als durch Ausströmung aus dem göttlichen Wesen? Wir dürfen also keinen Augenblick zweifeln, daß unser Verfasser die Emanation kannte. Selbst Ausdrücke kommen vor, die kaum anders als durch Emanation gedeutet werden können. So sagt Philo **legis alleg. II, Pf. I. 228**, unten, von der Sophia: ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

Soviel über die Kräfte, ihre Personalität und Emanation. Nach beiden Darstellungen, sofern sie als Aeußerungsten göttlicher Thätigkeit, und auch, sofern sie als persön- Wesen erscheinen, werden sie zugleich als Träger der telligiblen Welt, des κοσμὸς νοητὸς, oder als Ideen darge-

stellt. Man sehe die schon angeführte Stelle aus der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 394: διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥςπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. Noch deutlicher tritt ihre Eigenschaft als Ideen hervor in der Schrift de monarchia I, Mang. II. 218, unten, und 219. Er erzählt hier, Moses habe Gott gebeten, sich ihm zu zeigen. Diese Bitte sey aber, als unmöglich, abgeschlagen worden. Nun fährt er so fort: ταῦτ᾽ ἀκούσας ἐπὶ δευτέραν ἱκεσίαν ἦλθε, καὶ φησι, „Πέπεισμαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν ὅτι οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος. Ἱκετεύω δ᾽ ἐγὼ τήν γοῦν περὶ σε δόξαν θεάσασθαι. Δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σε δορυφορούσας δυνάμεις, ὧν διαφεύγουσα ἡ κατάληψις ἄχρι τοῦ παρόντος οὐ μικρὸν ἐνεργάζεταί μοι πόθον τῆς διαγνώσεως.“ Ὁ δὲ ἀμείβεται καὶ φησιν, „Ἃς ἐπιζητεῖς δυνάμεις εἰσὶν ἀόρατοι καὶ νοηταὶ πάντως, ἐμοῦ τοῦ ἀοράτου καὶ νοητοῦ. Λέγω δὲ νοητὰς οὐχὶ τὰς ἤδη ὑπὸ τοῦ νοῦ καταλαμβανομένας, ἀλλ᾽ ὅτι εἰ καὶ καταλαμβάνεσθαι οἷαί τε εἶεν, οὐκ ἂν αἴσθησις αὐτὰς ἀλλ᾽ ἀκραιφνέστατος νοῦς καταλάβοι. Πεφυκυῖαι δὲ ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας. Οἷα παρ᾽ ὑμῖν σφραγῖδες ὅταν προςενεχθῇ κηρὸς ἤ τις ὁμοιότροπος ὕλη μυρίους ὅσους τύπους ἐναπομάττονται, μηδὲν ἀκρωτηριασθεῖσαι μέρος, ἀλλ᾽ ἐν ὁμοίῳ μένουσαι· τοιαύτας ὑποληπτέον καὶ τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις καὶ μηδὲν τῆς ἀϊδίου φύσεως μεταλλαττομένας μήτε μειουμένας. Ὀνομάζουσι δ᾽ αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ᾽ ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι καὶ τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι, καὶ συνόλως τὸ χεῖρον εἰς τὸ ἄμεινον μεθαρμοζό-

μεναι. *Μήτ' οὖν ἐμὲ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν.* Diese Stelle ist in mancher Beziehung merkwürdig. — Für's erste ersieht man aus ihr, wie die Alexandriner das System der Kräfte und die Ideenlehre exegetisch begründeten, nämlich ohne Zweifel aus der *δόξα θεοῦ*, die im alten Testamente so oft, als Gott umgebend, dargestellt wird. Für's zweite, wie die Kräfte zugleich ideell und reell seyn konnten, ideell, sofern sie die Vorbilder der Dinge und die Gattungsbegriffe sind, reell, sofern sie die Gattungen in die Kreatur einbilden, oder die idea hervorbringen, was Philo mit dem Wortspiele *ἰδιοποιεῖν* ausdrückt. Endlich heißen sie, gleich Gott, unbegreiflich, nämlich ihrem innersten Wesen nach, denn ihre Aeußerungen liegen offen da und erscheinen.

Wir haben nun hier das erste auffallendere Beispiel von Uebertragung der platonischen Philosophie auf das Judenthum; von nun an werden die Erscheinungen dieser Art immer zahlreicher werden.

Als Ideen sind die Kräfte geordnet und befaßt in dem göttlichen Logos, dieser eigenthümlichsten Schöpfung der alexandrinischen Theosophie. cfr. de mundi opificio, Pf. I. p. 12, zu oberst, Mang. I. 4, unten. Die ideale Welt habe ihren Sitz in dem göttlichen *λόγος*, wie der Plan einer Stadt in dem Kopfe des Baumeisters: *καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις, τὴν χῶραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ· τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντιοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;*

Zu dieser schwierigen und verwickelten Lehre vom *λόγος* gehen wir jetzt über.

Achtes Capitel.

Vom göttlichen λόγος.

a) Wortbedeutung.

Das Wort Logos kommt in den verschiedensten Be tungen bei unserem Verfasser vor, und diese Vieldeutigkei keine der geringsten Ursachen, warum die Logoslehre bei P so schwankend und unsicher erscheint. Wir halten es b für zweckmäßig, zuerst einen kurzen Ueberblick über die schiedenen Bezeichnungen zu geben. Die Hauptbedeutun sind bei ihm, wie überhaupt in der hellenischen Sprache, nunft und Rede. Als Rede nimmt er das Wort, z. B. migratione Abrahami, Pf. III. 448: διὰ γλώττης καὶ ματος φερόμενον τὸ τοῦ λόγου νᾶμα, συνεκφέρει τὰ νοήμ Oder legis allegoriarum III, Pf. I. 270, gegen oben, w die Stelle Exodus XVII. 12: αἱ δὲ χεῖρες Μωϋσῆ βαρ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ὢρ ἐστήριζον τὰς χεῖρας αὐτοῦ, mystisc erklärt: die Handlungen des Gerechten sind fest und u schütterlich, deßwegen heißt es, sie seyen von Aaron der und von Or der Wahrheit unterstützt. Βούλεται οὖν συμβόλων σοὶ παραστῆσαι, ὅτι αἱ τοῦ σοφοῦ πράξεις ρίζονται ὑπὸ τῶν ἀναγκαιοτάτων λόγου τε καὶ ἀληθείας καὶ Ἀαρὼν ὅταν τελευτᾷ, τουτέστιν, ὅταν τελειωθῇ, εἰς ὅ ἐστι φῶς, ἀνέρχεται, τὸ γὰρ τέλος τοῦ λόγου ἀλή ἐστιν, ἡ φωτὸς τηλαυγεστέρα, εἰς ἣν σπουδάζει ὁ λ ἐλθεῖν.

Für ausgesprochene menschliche Rede braucht er gew lich den Ausdruck προφορικὸς λόγος an unzähligen St Wir geben statt vieler eine. In der Schrift de lingu confusione, Pf. III. 338, oben, deutet er Psalm LXXI ἔθετο ἡμᾶς εἰς ἀντιλογίαν τοῖς γείτοσιν ἡμῶν allegorisc den Geist, der seine Nachbarn, die Sinne, widerlege und

von ihnen zurückziehe, und fährt so fort: Ἐλέγχει μέντοι καὶ πᾶσαν αἴσθησιν, περὶ μὲν ὧν εἶδον ὀφθαλμούς, περὶ ὧν δὲ ἤκουσαν, ἀκοάς, ὀσμάς τε περὶ ἀτμῶν, καὶ γεύσεις περὶ χυμῶν — καὶ μὲν δὴ τὸν προφορικὸν λόγον, περὶ ὧν διεξελθεῖν ἔδοξε.

Von dieser ausgesprochenen Rede unterscheidet er hie und da die innere Rede, sofern sie noch im Gedanken wohnt. Er nennt sie in dieser Beziehung λόγος ἐνδιάθετος. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 154, obere Mitte: διττὸς ὁ λόγος ἐν ἀνθρώπου φύσει, ὁ μὲν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς, ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικὸν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα.

Nach dieser ersten Bedeutung heißt θεῖος λόγος, göttliche Rede, oder die Worte Gottes. So nicht undeutlich de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, zu unterst: καθάπερ ὁ ἀγέννητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτω καὶ ὁ τοῦ ἀγεννήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως, καὶ ὀξύτατα ἐπὶ πτερῶν καταφέρεται, διὸ καὶ παῤῥησιάζεται φάσκων (Numer. XI. 23.) ἤδη ὄψει ἐπεὶ καταλήψεταί σε ὁ λόγος μου, ὡς πάντα ἐφθακότος καὶ κατειληφότος τοῦ θείου λόγου. Εἰ δὲ ὁ λόγος ἔφθακε, πολλῷ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτὸς, καθάπερ ἐν ἑτέροις μαρτυρεῖ λέγων· ὅδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σε (Exodus XVII. 6.). Die Vergleichung mit der menschlichen Rede, so wie der Gegensatz zwischen λόγος und ὁ λέγων, zeigt klar genug, daß hier die eigentliche Rede gemeint ist, obwohl die höhere Bedeutung des Worts, von der wir weiter unten sprechen werden, durchschimmert.

Da die Schriften des alten Bundes unserem Verfasser inspirirt sind, so nennt er die Schrift gewöhnlich ὁ ἱερὸς λόγος, wie wir Wort Gottes sagen, und citirt Bibelstellen mit der Formel ὁ ἱερὸς λόγος φησί. Beweisstellen hiefür haben

wir schon oben angeführt. Aus demselben Grunde nennt er de Migratione Abrahami, Pf. III. 448, gegen unten, Moses geradezu ὁ ἱερὸς λόγος, weil nämlich Gott aus ihm spricht.

Da aber ferner in der heiligen Schrift oder dem geschriebenen Worte Gottes, meist Regeln für das menschliche Handeln und Gesetze enthalten sind, so heißt ϑεῖος λόγος geradezu auch Gottes Gebot, Gesetz. So de migratione Abrahami, Pf. III. 470, Mitte: νόμος οὐδὲν ἢ λόγος ϑεῖος, προστάττων ἃ δεῖ, καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρὴ, ὡς μαρτυρεῖ (ἡ γραφὴ oder ὁ ϑεὸς) φάσκων (cfr. Deuter. XXXIII. 4.) ὅτι ἐδέξατο ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ νόμον· εἰ τοίνυν λόγος μέν ἐστι ϑεῖος ὁ νόμος, ποιεῖ δὲ ὁ ἀστεῖος τὸν νόμον, ποιεῖ πάντως καὶ τὸν λόγον.

An diese Bedeutung gränzt schon die zweite, Vernunft. So kommt λόγος vor, legis allegor. III, Pf. I. 334, unten: τὰ μὴ σὺν λόγῳ πάντα αἰσχρὰ, ὥσπερ τὰ σὺν λόγῳ κόσμια. De Cherubim, Pf. II. 22, Mitte: τὸν λόγον ἡ φύσις δυνατώτατον σύμμαχον ἀνϑρώπῳ δημιουργήσασα, τὸν μὲν αὐτῷ χρῆσϑαι δυνάμενον ὀρϑῶς ἀπέδειξεν εὐδαίμονα καὶ λογικὸν ὄντως, τὸν δὲ μὴ δυνάμενον, ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμονα. Quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 198, Mitte: τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, νοῦς καὶ λόγος κέκληται. Häufiger aber braucht er in dieser Beziehung den Ausdruck ὀρϑὸς λόγος, oder ὁ τῆς φύσεως ὀρϑὸς λόγος, sofern nämlich die Vernunft Gesetz der Natur ist, nach dem stoischen Grundsatze, der bei unserem Verfasser öfters wiederholt wird: τῇ φύσει ἀκολούϑως ζῆν. Der Ausdruck ὀρϑὸς λόγος kommt z. B. vor de plantatione, Pf. III. 112, untere Mitte, wo er über Deuter. XXXII. 7. 8. sich so vernehmen läßt: ἰδοὺ πάλιν μερίδα καὶ κλῆρον εἴρηκε ϑεοῦ, τὸν ὁρατικὸν αὐτοῦ καὶ γνήσιον ϑεραπευτὴν τρόπον (Israel nämlich, welcher Name ihm keinen Menschen, sondern eine Sinnesweise bezeichnet),

τοὺς δὲ γῆς παῖδας, οὓς Ἀδὰμ ὠνόμασε, διεσπάρθαι — ἡγεμόνι χρήσασθαι ὀρθῷ λόγῳ μὴ δυναμένους. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 438, obere Mitte, hier wird der Spruch Deuter. VII. 7, „Gott habe Israel aus allen Völkern zu seinem Eigenthume erkoren,“ allegorisch auf die Seele gedeutet. In dieser seyen viele ὄχλοι, blinde Triebe, nur eine Kraft derselben gefalle Gott: μίαν δὲ αὐτὸ μόνον τὸ διακεκοσμένην, ἧς ὁ ὀρθὸς λόγος ἀφηγεῖται.

Auf die Welt und ihre Ordnung übergetragen, bekommt ὀρθὸς λόγος, wie schon bemerkt wurde, den Beisatz τῆς φύσεως. So de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ, ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος· αὕτη δὲ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προςονομάζεται θεσμὸς, νόμος θεῖος ὢν, καθ᾽ ὃν τὰ προςήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Aus dem hier genannten Grunde, und weil dieser ὀρθὸς λόγος Ausdruck der allgemeinen Weltharmonie ist, deren sich jeder Theil des Ganzen zu fügen hat, soll er auch das letzte Ziel der menschlichen Handlungen seyn, und war es auch für die besten, namentlich für Moses. cfr. erstes Buch de vita Mosis, Mang. II. 88, untere Mitte: ἐφιέμενος (ὁ Μωϋσῆς) οὐ τοῦ δοκεῖν, ἀλλὰ τῆς ἀληθείας, διὰ τὸ προκεῖσθαι σκόπον ἕνα τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον, ὅς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχή τε καὶ πηγή.

Da aber ferner das Gesetz oder die Gesetze, die Gott der Welt gegeben, lebendig gedacht werden müssen, so heißen λόγος oder gewöhnlich in der Mehrzahl θεῖοι λόγοι, Naturkräfte. So de mundi opificio, Pf. I. 26, oben, wo er über das dritte Tagwerk, oder die Schöpfung der Pflanzen sagt: ὁ μὲν προςτάττει τῇ γῇ ταῦτα γεννῆσαι· ἡ δὲ ὥςπερ ἐκ πολλοῦ κυοφοροῦσα καὶ ὠδίνουσα, τίκτει πάσας μὲν τὰς σπαρτῶν, πάσας δὲ τὰς δένδρων, ἔτι δὲ καρπῶν ἀμυθήτους ἰδέας.

Ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχουσαι, ἐν αἷς ἄδηλοι μὲν καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσὶ, δῆλοι δὲ καὶ φανεροὶ γενόμενοι καιρῶν περιόδοις. Ganz ebenso in dem von Philo zwar nicht verfaßten, aber doch aus seinen Schriften zusammengestoppelten Buche **de mundo, edit. Paris. 1166. B.** In ähnlicher Bedeutung erscheinen die θεῖοι λόγοι in dem Buche **de posteritate Caini,** Pf. **II. 260,** zu oberst. Er sagt hier über den Spruch **Genes. XXII. 4:** „Abraham sah Gott von weitem;“ die natürliche Erklärung sey nicht möglich. Allein: ἀλλὰ μήποτε ὅπερ αἰνίττεται, τοιοῦτόν ἐστι; ὁ σοφὸς ἀεὶ γλιχόμενος κατανοῆσαι τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς, ὅταν τὴν δι' ἐπιστήμης καὶ σοφίας ἀτραπὸν βαδίζῃ, λόγοις μὲν προεντυγχάνει θείοις, παρ' οἷς προκαταλύει, τρέπεσθαι δὲ τὴν ἄλλην ἐγνωκὼς ἐπέχεται. Das Wort λόγοι kann hier nichts anders bedeuten, als die göttlichen Kräfte oder Ideen, durch die Gott auf die Welt wirkt, und welche der Weise allein zu erkennen vermag. Ebenso in derselben Schrift, Pf. **II. 294,** Mitte, wo er den Spruch, **Deuter. XXVII. 17:** „ἐπικατάρατος ὁ μετατιθεὶς ὅρια τοῦ πλησίον;“ auf die Gesetze der Tugend deutet und so fortfährt: τοὺς ὅρους τούτους οὐχ ἡ καθ' ἡμᾶς γένεσις ἔστησεν, ἀλλ' οἱ πρὸ ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ γεώδους πρεσβύτεροι λόγοι καὶ θεῖοι. Gesetz und Kraft schwimmt hier in eins zusammen.

Die λόγοι werden aber auch personificirt und dem Worte ἄγγελοι gleichgesetzt. So ebenfalls **de posteritate Caini,** Pf. **II. 296,** Mitte. Er erklärt hier **Deuter. XXXII. 8,** wie gewöhnlich, nach der griechischen Uebersetzung, die bekanntlich vom Originale abgeht und, statt **secundum numerum filiorum Israel,** ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων lie[st].
Die ἔθνη werden geistig auf die Seelenkräfte bezogen, u[nd]
Philo sagt zuletzt: ὁπότε ὁ θεὸς διένεμε καὶ διετείχιζε τ[...]

τῆς ψυχῆς ἔθνη, τὰ ὁμόφωνα τῶν ἀλλογλώττων διϊστάς, — τότε τῶν ἀρετῆς ἐγγόνων τοὺς ὅρους ἔστησεν ἰσαρίθμους ἀγγέλοις, ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη. Die Wörter λόγοι und ἄγγελοι werden hier ganz als gleichbedeutend gebraucht, obwohl beiden eine bildliche Bedeutung, nämlich Ideen oder göttliche Kräfte, beigelegt wird.

An andern Stellen erscheint dagegen λόγος wirklich und unbezweifelt, als ein anderer Name für Engel. So z. B. legis allegoriarum III, Pf. I. 346, gegen oben. Unser Verfasser geht von dem Spruche Deuter. VIII. 3, aus: „Der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Munde geht," d. h. der Mensch lebt durch den ganzen Logos oder auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund ist ein Sinnbild des λόγος, Wort aber (τὸ ῥῆμα) Bild eines Theils von ihm. Die Seelen der Vollkommenen nämlich nähren sich vom ganzen λόγος; wir aber dürfen zufrieden seyn, wenn uns nur ein Theil von ihm zukömmt. Für diese nun ist es wünschenswerth, vom Logos genährt zu werden; aber Jakob überfliegt das Wort und behauptet, von Gott selbst Nahrung zu empfangen. Es heißt nämlich so (cfr. Gen. 48, 15.): „Der Gott, dem meine Väter wohlgefielen, der Gott, der mich von Jugend auf bis auf diesen Tag leitete, der Engel, der mich aus allem Uebel erlöst, möge diese Kinder segnen." Schön ist dieser Spruch: nicht den λόγος, sondern Gott selbst hat er zu seinem Ernährer, dagegen den Engel, welcher eins mit dem λόγος ist, zum Arzte seiner Uebel. Ganz natürlich. Denn unser Seher weiß wohl, daß Gott die ersten und schönsten Güter in eigener Person verleiht, die geringeren dagegen durch Engel oder [illegible]; zu den geringeren aber eben gehört die Abwendung [des] Bösen. Ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δεύτερα δὲ τοὺς

ειμῶνα, τροπὰς τέτταρας, ὧν ἑκάστης ὅρος τρία ζώ-
νωριζόμενος ταῖς τοῦ ἡλίου περιφοραῖς, κατὰ τὸν ἐν
οῖς ἀσάλευτον, καὶ βεβαιότατον, καὶ θεῖον ὄντως λό-
Schon ist hier der Uebergang in die höhere Bedeutung
r. Ganz geistig wird λόγος in dieser Bezeichnung ge-
t im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 224, untere
„Moses habe eine eherne Schlange gemacht, als Mit-
zen die tödtende Schlange der Wollust: πῶς οὖν γίνε-
σις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ, τῷ
δας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος. Auf der näch-
eite sagt er, erklärend, warum die Schlange von Erz
t worden sey: δυνατῇ δὲ καὶ στερεᾷ οὐσίᾳ τῇ χαλκοῦ
σται ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος, εὔτονος καὶ ἀδιάκο-
r. Für den Ausdruck ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος wird
im folgenden Satze σωφροσύνη gesetzt. Λόγος heißt
ier Verhältniß im allgemeinsten Sinne, Zustand, in dem
ωφροσύνη in der Seele vorherrscht, oder mit andern
n, es ist eine Umschreibung des Begriffs. Ebenso im
Buche von den Träumen, Pf. V. 90, oben. Philo er-
hier den Ausspruch Jakobs, Genesis XXXI. 10: „ἀνα-
ς, φησὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς, εἶδεν τοὺς τράγους καὶ τοὺς
ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἶγας.“ Αἰπο-
ὲν δὴ τράγος, ποίμνης δὲ κριὸς ἡγεμών ἐστιν, τὰ δὲ
αῦτα δύο λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος
ει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει
ήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Der Ausdruck λόγοι
net hier ganz dasselbe, was sonst durch τρόποι ψυχῆς
rückt wird; also Verhältnisse mit dem Nebenbegriffe
aft, weßwegen er auch unten von σοφίας ὀρθοὶ λόγοι

ieß sind nun die untergeordneten Bezeichnungen des
λόγος. Aus ihrer Vieldeutigkeit ergibt sich die Re-
ßer Behutsamkeit in der Erklärung. Wir gehen nun

ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ· δεύτερα δ' ἐστιν, ὅσα περιέ[χ
κακῶν ἀπαλλαγήν.

Da λόγος hier dem Worte ἄγγελος ganz gleichgese[tzt
wird, und da unser Verfasser auch sonst auf's bestimmteste d[ie
Meinung ausspricht, daß Gott das Böse durch Engel a[b-
wende, das Gute aber selbst gebe, so kann kein Zweifel übe[r
die Bedeutung des Wortes λόγοι obwalten, und es ist a[m
Tage, daß es in Philo's Zeitalter für persönliche höher[e
Wesen gebraucht wurde. Es wiederholt sich also hier gan[z
dieselbe Erscheinung, die wir bei δύναμις nachgewiesen haben[;
denn auch dieses Wort bedeutet zuerst ein bloßes Abstractum
und wird doch für Engel gesetzt.

Die letzte der untergeordneten Bedeutungen von λόγο[ς
ist Verhältniß, und zwar sowohl ein äußerliches und anschau[-
liches, als auch ein geistiges jeder Art. So wird es vo[n
musikalischen Verhältnissen gebraucht, de mundi opificio, P[f.
I. 28, unten: περιέχει ἡ τετρὰς καὶ τοὺς λόγους τῶν κατ[ὰ
μουσικὴν συμφωνιῶν; von mystischen Zahlenverhältnissen, i[m
ersten Buche legis allegor., Pf. I. 130, Mitte. Er gib[t
hier von dem Spruche Genesis II. 2: κατέπαυσεν ὁ Θεὸ[ς
τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, die my[-
stische Deutung: ἡ πρὸς τὸ ἦθος ἀπόδοσίς ἐστι τοιαύτη[,
ὅταν ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος[,
ἐπέχεται ἡ ἑξὰς, καὶ ὅσα θνητὰ τουτὶ ποιεῖν δοκεῖ. Di[e
Sechszahl ist ihm nämlich ein Symbol der Sinnenwelt, di[e
Siebenzahl der Vernunft und des Uebersinnlichen.

Als astronomisches Verhältniß, oder vielmehr als Har[-
moniegesetz erscheint Logos im dritten Buche de vita Mosis
Mang. II. 153, unten: „Die zwölf Steine, die in vierfache[r
Reihe den Brustschild des Hohenpriesters zieren, seyen Sinn[-
bilder des Thierkreises; τίνος ἑτέρου δείγματ' εἰσὶν, ἢ τοῦ ζω[-
διακοῦ κύκλου; Καὶ γὰρ οὗτος τετραχῇ διανεμηθεὶς ἐκ τριῶ[ν
ζωδίων, τὰς ἐτησίους ὥρας ἀποτελεῖ, ἔαρ, θέρος, μετόπω[ρον

ρον, χειμῶνα, τροπὰς τέτταρας, ὧν ἑκάστης ὅρος τρία ζώδια, γνωριζόμενος ταῖς τοῦ ἡλίου περιφοραῖς, κατὰ τὸν ἐν ἀριθμοῖς ἀσάλευτον, καὶ βεβαιότατον, καὶ θεῖον ὄντως λόγον. Schon ist hier der Uebergang in die höhere Bedeutung fühlbar. Ganz geistig wird λόγος in dieser Bezeichnung gebraucht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 224, untere Mitte. „Moses habe eine eherne Schlange gemacht, als Mittel gegen die tödtende Schlange der Wollust: πῶς οὖν γίνεται ἴασις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ, τῷ τῆς Εὔας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος. Auf der nächsten Seite sagt er, erklärend, warum die Schlange von Erz gemacht worden sey: δυνατῇ δὲ καὶ στερεᾷ οὐσίᾳ τῇ χαλκοῦ ἀπεικάζεται ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος, εὔτονος καὶ ἀδιάκοπος ὤν. Für den Ausdruck ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος wird gleich im folgenden Satze σωφροσύνη gesetzt. Λόγος heißt also hier Verhältniß im allgemeinsten Sinne, Zustand, in dem die σωφροσύνη in der Seele vorherrscht, oder mit andern Worten, es ist eine Umschreibung des Begriffs. Ebenso im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 90, oben. Philo erklärt hier den Ausspruch Jakobs, Genesis XXXI. 10: „ἀναβλέψας, φησὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς, εἶδεν τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἶγας.“ Αἰπολίου μὲν δὴ τράγος, ποίμνης δὲ κριὸς ἡγεμών ἐστιν, τὰ δὲ ζῷα ταῦτα δύο λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος καθαίρει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει καὶ πλήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Der Ausdruck λόγοι bezeichnet hier ganz dasselbe, was sonst durch τρόποι ψυχῆς ausgedrückt wird; also Verhältnisse mit dem Nebenbegriffe der Kraft, weßwegen er auch unten von σοφίας ὀρθοὶ λόγοι spricht.

Dieß sind nun die untergeordneten Bezeichnungen des Worts λόγος. Aus ihrer Vieldeutigkeit ergibt sich die Regel großer Behutsamkeit in der Erklärung. Wir gehen nun

zur eigenthümlichsten Bedeutung des Wortes über, z
θεῖος λόγος oder ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. Vorher ist noch
merken, daß diese Lehre Philo's, wie vielleicht keine a
großen Schwierigkeiten unterliegt. Sie ist größtentheils
allegorischen Schriften niedergelegt, und auf die verschied
Weisen in zahllosen Stellen dargestellt, so daß man kau
leitenden Faden entdecken kann. Vom Wirbel des
fortgerissen, stürzt er nicht selten dahin, wie ein zaum
Roß, und die Consequenz der Allegorie zwingt ihn man
Sachen zu sagen, die nicht recht in seine Lehre taugen.
her muß Bedacht genommen werden, ob er das, was
genblicklich vorbringt, freiwillig und mit klarem Bewu
ausspricht, oder ob er nicht durch den Text gezwungen
natürliche Wendungen gebraucht habe. Ebendeßhalb sind
die Stellen aus seinen historisirenden Schriften sicherer
die andern, und wir werden sie daher, wo möglich, bei
wichtigeren Ansicht zu Hülfe rufen.

b) der göttliche Logos.

Philo unterscheidet in der Gottheit, wie im Men
einen doppelten Logos. Hauptstelle ist **de vita Mosi**
Mang. II. 154, Mitte. Es ist hier von den Kleider
Hohenpriesters die Rede, in denen unser Verfasser die
Welt abgebildet findet. Der Brustschild, (τὸ λογεῖον na
LXX, im Originale חֹשֶׁן, bedeutet ihm den λόγος.)
Brustschild sey (nach **Exodus XXVII. 16.**) doppelt: δι
δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ. Διττὸς γὰρ ὁ λόγος
τῷ πάντι, καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πα
τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν.
ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν
ματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐ
αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ

e Judice, Mang. II. 347, oben, de Abrahamo, Pf.
, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 4.
n Beziehung auf Gott dagegen, wird diese Idee nur
nmal und zwar mit andern Worten wiederholt, nämlich
Schrift quod Deus sit immut., Pf. II. 402, Mitte. Er
sich hier über den Spruch Genesis VI. 6: ἐνεθυμήθη
, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενοήθη,
Worte er ihrer sinnlichen Vorstellung wegen, nicht
h nehmen kann, dahin: ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν
ειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βε-
ίτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος, καὶ
νος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται. Der Aus-
ἔννοια erinnert an ἐνδιάθετος, das Wort διανόησις an
ρικὸς λόγος, nur daß hier der Begriff des Gedankens,
er Rede zu Grunde liegt. Nirgends aber trägt er die
Begriffe ἐνδιάθετος und προφορικὸς ausdrücklich auf
ppelten göttlichen Logos über; vielmehr, wo jene bei-
amen vorkommen, da ist immer von dem menschlichen
die Rede, und es sind demnach die Meinungen derer,

ausdrücklich angeführt hat. Denn es scheint mir, daß
Unterscheidung eines doppelten Logos im Menschen nicht
inneren Gründen und von selbst entstand, sondern von
früheren Eintheilung des göttlichen Logos erst auf den M
schen übergetragen wurde. Wenn einmal die platonische
losophie auf das Judenthum aufgepfropft war, wenn and
seits bei den Alexandrinern schon längst der Glaube an
persönliches Mittelwesen, das Sophia oder Logos gen
wurde, bestand, was, wie wir tiefer unten zeigen werden,
seit Jahrhunderten der Fall war, so konnte sehr leicht
doppelter Logos unterschieden werden, ein innerer, den
um Plato's willen annahm, und der äußere, den der O
barungsglaube aufdrang. Dagegen ist es gar nicht so leic
begreifen, wie die Alexandriner unabhängig von äußern G
den, auf die Eintheilung der Rede, in eine innere und äu
kommen konnten; denn diese Annahme ist unnatürlich und
in keiner andern Sprache und unter keinem andern V
wieder. Um so sicherer ist deßhalb anzunehmen, daß sie
äußern Gründen, also ohne Zweifel aus der früheren U
scheidung des doppelten Logos in Gott, entstanden ist.

Noch mehr: es lassen sich Stellen aus den Schr
unseres Verfassers anführen, aus denen klar hervorgeht,
es ihm gar nicht ferne lag, solche Begriffe, wie ἐνδιάθ
und προφορικὸς auf Gott überzutragen. **De nominum**
tatione, Pf. **IV. 376**, unten, allegorisirt er die Verhei
Isaak's auf folgende Weise: „Gleich nach der Aenderung
Namen ist von der Geburt Isaak's die Rede. Denn es h
Er nannte seine Mutter Sarra, statt Sara, und sprac
Abraham: ich will dir ein Kind geben. Wir müssen
Worte genau erwägen: Gott, der Alles gibt, gibt jede
etwas aus seinem Eigenthume. Wenn dieß wahr ist, so i
dem Namen Isaak nicht an einen Menschen zu denken,
dern an eine der schönsten Seelenempfindungen, an lache

Frohsinn nämlich, diesen innerlichen Sohn Gottes, den er friedliebenden Seelen zum Troste verleiht: εἰ δὲ τοῦτο ἀψευδές ἐστιν, γένοιτ' ἂν οὐχ ὁ ἄνθρωπος Ἰσαὰκ, ἀλλ' ὁ συνώνυμος τῆς ἀρίστης τῶν εὐπαθειῶν χαρᾶς, γέλως, ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ, τοῦ διδόντος αὐτὸν μείλιγμα καὶ εὐθυμίαν εἰρηνικωτάταις ψυχαῖς. Wenn hier schon γέλως oder χαρὰ innerlicher Sohn Gottes heißt, wie viel mehr konnte dieser Name, auf den Logos, zu dem er viel eher paßte, übergetragen werden!

Wir beginnen nun mit der Darstellung des λόγος nach der ersteren Bedeutung, als λόγος νοητός. Nur muß man nicht glauben, daß beide Bezeichnungen sorgfältig von einander geschieden seyen, sie verschwimmen vielmehr meistens in einander.

Die Hauptstellen über den λόγος νοητὸς sind in dem Buche de mundi opificio niederlegt. Man vergleiche Pf. I. 8—14. „Gott habe die Welt in sechs Tagen erschaffen, nicht, weil er zu seinem Thun der Zeit bedurfte, sondern der Ordnung wegen. Die fünf letzten Tagwerke umfassen die Schöpfung des Einzelnen, der erste Tag aber, den Moses absichtlich nicht ἡ πρώτη, sondern μία nenne, sey ausschließlich der intelligiblen Welt geweiht; diese sey das Muster der sichtbaren und habe vorher bestehen müssen, ehe etwas Einzelnes geschaffen werden konnte.“ cfr. Pf. I. 8, unten: προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς, ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμεμος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Τὸν δὲ ἐκ ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ᾗ δὲ ὑφέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες

εἰκόνι τινὶ τῶν παῤ ἡμῖν. Er beruft sich sofort auf das Beispiel eines Künstlers: Wenn ein König eine Stadt bauen wolle, so beschreibe sein Baumeister zuerst eine geistige Stadt in seinem Innern: διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα. Nach diesem Vorbilde baue er sodann die wirkliche Stadt: εἶθ' ὥςπερ ἐν κηρῷ τινι, τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, τοὺς ἑκάστου δεξάμενος τύπους — οἷα δημιουργὸς ἀγαθὸς, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα, τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἑκάστῃ τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. Dasselbe gelte auch von Gott, als dem Weltschöpfer: τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὅς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς, ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει τὸν αἰσθητὸν, παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. Der Ort dieser Ideenwelt sey nichts abgesondertes, vielweniger etwas körperliches, sondern sie sey im Geiste des Schaffenden, dort des Künstlers, hier Gottes, befaßt, dort der νοῦς τεχνίτου, hier der λόγος θεοῦ. Philo fährt, pag. 10, unten u. flg., so fort: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὅς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; Δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τυγχάνει τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. Deutlicher erklärt er sich über den Begriff des λόγος und sein Verhältniß zu dem Geiste des Baumeisters, Pf. I. 14, oben: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς

ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. Der λόγος wird hier, wie man sieht, auf's bestimmteste, als ein Vermögen des Schaffenden, als der Verstand Gottes dargestellt, und fast scheint unser Verfasser in diesen Stellen die Meinung einer Parthei bekämpfen zu wollen, die den Logos für ein eigenes Wesen ansah. Wohl zu bemerken ist die Wendung εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν. Er gesteht selbst, daß diese Lehre sonst mehr bildlich dargestellt werde.

Als Umfang aller göttlichen Urbilder oder Ideen, die in dem göttlichen Verstande begriffen sind, wird der Logos, auf derselben Seite, gegen die Mitte, so wie in vielen andern Stellen, ἰδέα ἰδεῶν genannt.

Jedermann sieht nun, daß diese ganze Darstellung der platonischen Lehre nachgebildet ist. Philo mußte selbst fühlen, daß man ihn des Eingriffs in fremdes Eigenthum beschuldigen könnte; er fährt nämlich nach den oben angeführten Worten, so fort: Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν. Um diese kühne Behauptung zu rechtfertigen, beruft er sich auf den Spruch **Genes. I. 27**: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν, und fährt so fort: τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων, ἐν τοῖς ἔπειτα ὁμολογεῖ διαῤῥήδην, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη· εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος. Man sieht, es ist ein Schluß, **a minori ad majus**. Wenn schon der Mensch nach einem Urbilde geschaffen wurde, wie vielmehr die ganze Welt, die ja viel besser ist. Einen zweiten Beweis für den mosaischen Ursprung der Ideenlehre führt er aus dem vierten Verse des zweiten Capitels der Genesis, **cfr.** Pf. **I. 86,** Mitte, **Mang. I.** 30. unten, und 31. oben: Ἐπιλογιζόμενος τὴν κοσμοποιΐαν, κεφαλαιώδει τύπῳ φησὶν, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίη-

σεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι." Ἆρα οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγῖδας εἶναι συμβέβηκε; Πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν, αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων χλόη, φησὶν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ, χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός. Ὑπονοητέον δὲ ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα, προυπῆρχε. Καὶ γὰρ εἰ μὴ τὰ κατὰ μέρος, ἀθρόα πάντα διεξελήλυθε, φροντίζων εἰ καί τις ἄλλος βραχυλογίας, οὐδὲν ἧττον τὰ ῥηθέντα ὀλίγα δείγματα τῆς τῶν πάντων ἐστὶ φύσεως, ἥτις ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.

Gewiß ist diese Benützung der widerwärtigen Stellen in der Genesis geistreicher, als die Art, wie man die zwei Schöpfungsurkunden sonst nach der orthodoxen Erklärung in ein Ganzes zu vereinigen strebte.

Wir könnten noch eine Menge Stellen für den λόγος νοητὸς, und als ἰδέα ἰδεῶν, theils aus der Schrift de mundi opificio, theils aus andern anführen, aber das Bisherige mag als klarer und ungezwungener Ausspruch genügen.

Der eigenthümlichste und passendste Ausdruck für den λόγος nach dieser Bezeichnung ist ἰδέα ἰδεῶν. Indessen erscheint ἰδέα, kraft des Beispiels vom menschlichen Baumeister, hier nicht in der eigentlichen platonischen Bedeutung, als Begriff oder Gattung, sondern als Phantasiebild, und gehört also, nach der neueren Eintheilung der Seelenlehre, nicht dem Verstande, sondern der Einbildungskraft an. Allein diese besondre Auffassung ist mehr der einzelnen Veranlassung in unserem Falle zuzuschreiben, als der eigenthümlichen Ansicht des Verfassers. Denn sonst nimmt Philo ἰδέα immer als Gattungs- und den λόγος in dieser Beziehung, als den allge-

meinsten Urbegriff. Deßwegen nennt er ihn im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, geradezu: τὸ γενικώτατον. Er spricht hier mystisch von dem Felsen, aus dem Moses das Wasser schlug, und von dem Manna, das die Kinder Israel in der Wüste aßen. Der Felsen ist die Weisheit Gottes, das Manna bedeutet den göttlichen Logos. Denn Manna heißt „Etwas": καλεῖται γὰρ τὸ Μάννα, „τί," ὃ πάντων ἐστὶ γένος· τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

Weil der λόγος, die herrliche göttliche Natur, im Reiche des Allgemeinen herrschet, und Umfang der Ideen ist, so stellt er sehr oft in seinen Schriften die γένη, als das Bessere, den εἴδη oder τὰ κατὰ μέρος, als dem Geringeren, entgegen; denn in den Untergebenen preist er den Herrscher. Stellen der Art sind de nominum mutatione, Pf. IV. 354, oben. Mang. I. 589. und 590, oben. Er spricht hier über die Aenderung des Namens der Sarah also: τὰ δὲ περὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Σάρας, νῦν ἐροῦμεν· καὶ γὰρ αὐτὴ μετονομάζεται εἰς Σάῤῥαν κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου πρόσθεσιν τοῦ Ῥῶ. Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα ταῦτα, τὰ δὲ τυγχάνοντα μηνυτέον. Ἑρμηνεύεται Σάρα μὲν ἀρχή μου· Σάῤῥα δὲ, ἄρχουσα. Τὸ μὲν οὖν πρότερον εἰδικῆς σύμβολον ἀρετῆς ἐστι, τὸ δ' ὕστερον γενικῆς. Ὅσῳ δὲ γένος εἴδους διαφέρει κατὰ τὸ ἔλαττον, τοσούτῳ τὸ δεύτερον ὄνομα τοῦ προτέρου· τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτὸν, τὸ δὲ γένος πολύ τε αὖ καὶ ἄφθαρτον. Ebenso in derselben Schrift 382, unten. Dem Abraham sey nur ein Sohn, Isaak nämlich, verheißen worden: διὰ τί δὲ; ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι· μουσικὰ μὲν γὰρ, εἰ τύχοι, καὶ γραμματικὰ, καὶ γεωμετρικὰ, καὶ δίκαια, καὶ φρόνιμα, καὶ ἀνδρεῖα καὶ σώφρονα παμπολλά ἐστιν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν καὶ γραμματικὸν, καὶ γεωμετρικὸν, ἔτι δὲ δίκαιον, καὶ σῶφρον, φρόνιμόν τε καὶ ἀνδρεῖον, ἓν αὐτὸ μόνον τὸ

ἀνωτάτω, μηδὲν ἰδέας ἀρχετύπου διαφέρον, ἀφ' οὗ τὰ π
καὶ ἀμύθητα ἐκεῖνα διεπλάσθη. Ebenso erstes Buch
allegor., Pf I. 164, unten: διττὸν φρονήσεως γένος, τὸ
καθόλου, τὸ δὲ ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν ἐν ἐμοὶ φρόνησις
μέρους οὖσα, οὐ καλή, φθαρέντος γὰρ ἐμοῦ συμφθείρετα
δὲ καθόλου φρόνησις ἡ οἰκοῦσα τὴν θεοῦ σοφίαν καὶ
οἶκον αὐτοῦ καλή· ἄφθαρτος γὰρ ἐν ἀφθάρτῳ οἴκῳ διαμ

Diese Bedeutung: als Umfang der Ideen, oder Urbeg
als Allgemeinstes des Allgemeinen, war es ohne Zweifel,
zu einer sehr eigenthümlichen Gestaltung des Logosbegr
auf die wir schon oben hindeuteten, die erste Veranlass
gab. In manchen Stellen seiner Werke, namentlich abe
dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, stellt P
den Logos als τομεὺς πάντων dar. Der Grundgedanke
terer Schrift ist dieser: Der Mensch müsse alles Gute nicht
selbst, sondern Gott zuschreiben. In diesem Sinne wird
auch das, Genes. XV. 9, erzählte Opfer erklärt. „Der Wi
bedeute die Rede, die Ziege die Sinne, das Kalb die Se
die Turteltaube bedeute die göttliche, die Haustaube en
die menschliche Weisheit. Der Sinn des Ganzen sey:
Weise sehe Alles dieß als eine Gabe von oben an. W
es nun im Texte weiter heiße: er vertheilte diese Th
ohne daß der Zertheiler genannt werde, so müsse man
bei an den Logos denken; dieser zertheile Alles bis in
innersten Bestandtheile; die Seele in die vernünftige und
vernünftige; die Rede in die wahre und falsche; die Sin
welt, in deutliche und undeutliche Erscheinungen. Nu
Tauben werden nicht getheilt; natürlich, denn göttliche,
perlose Weisheit sey einfach, und könne nicht weiter in
standtheile zerlegt werden. Die Worte lauten so, Pf.
58, Mitte, bis 60, oben, Mang. I. 491: εἶτ' ἐπιλέγει,
λεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προςθείς, ἵνα τὸν ἀδίδακτο
νοῆς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμ

ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεὺς, καὶ „τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας,“ ὥς φησι Μωϋσῆς, ἓν μῆκος ἀπλατὲς, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές. Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον· ἅπερ εὐθὺς τμήματα ἀντιπρόςωπα τίθησιν ἀλλήλοις, λογικὸν ἄλογον, ἀληθὲς ψεῦδος, κατάληπτον ἀκατάληπτον, ἀπολιπὼν τὰ πτηνὰ ἀδιαίρετα. Τὰς μὲν γὰρ ἀσωμάτους καὶ θείας ἐπιστήμας εἰς μαχομένας ἐναντιότητας ἀδύνατον τέμνεσθαι. Gleich nach diesen Worten fährt er weiter so fort: „Wie Gott die Seele und die Glieder des Menschen theile, so habe er auch bei der Weltschöpfung die Materie geschieden, zuerst nämlich habe er das Leichte vom Schweren getrennt, sodann das Leichte in Luft und Feuer, das Schwere in Erde und Wasser getheilt, und ebenso die Thiere und die Pflanzen in die verschiedensten Arten zerlegt.“ Er schließt diesen Satz mit den Worten: οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά. Pf. IV. 62, untere Mitte. Hiemit muß eine andere Stelle derselben Schrift verglichen werden, Pf. IV. 94, Mitte, wo er sagt: „die auf die beschriebene Weise zerlegten Opferthiere haben sechs gleiche Theile gegeben, so daß sie mit dem Theiler Logos selbst die heilige Siebenzahl bilden. Auf eine ähnliche Weise werde der Logos in einem andern Symbole, nämlich dem heiligen

Leuchter, versinnlicht. In der Mitte von sechs Armen, stehe der Hauptträger aus dem reinsten Golde gefertigt. Und da das Gold die Eigenschaft habe, sich unendlich theilen zu lassen, und keinen Rost annehme, so sey ein Geräth aus diesem Metalle mit Recht zum Sinnbilde einer höheren Natur gewählt worden, die Alles durchdringe, überall hin ausgegossen sey, sich selbst genüge, und Alles zusammenhalte. *Χρυσὸν δὲ οἱ ἐγκωμιάζοντες, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα λέγουσι τῶν εἰς ἔπαινον, δύο δὲ τὰ ἀνωτάτω· ἓν μὲν, ὅτι ἰὸν οὐ παραδέχεται· ἕτερον δὲ, ὅτι εἰς ὑμένας λεπτοτάτους ἀῤῥαγὴς διαμένων ἐλαύνεταί τε καὶ χεῖται. Σύμβολον οὖν εἰκότως γέγονε μείζονος φύσεως, ἣ ταθεῖσα καὶ κεχυμένη καὶ φθάσασα πάντῃ, πλήρης ὅλη δι' ὅλων ἐστὶν, εὐαρμόστως καὶ τὰ ἄλλα συνυφήνασα.* Der Logos theilt also deßwegen Alles, weil er Alles durchdringt, und überall hin ausgegossen ist.

Um vollständiges Licht über diese Idee zu gewinnen, vergleiche man eine Stelle aus der Schrift **de nominum mutatione**, Pf. **IV. 384**, Mitte, wo ebenfalls eine mystische Scheidung vorkommt. Es ist hier von dem Segen die Rede, den Jehova, nach **Genesis XVII. 16**, über Sarah ausspricht, welche unserem Verfasser ein Sinnbild der Tugend in der Gattung der *ἀρετὴ γενικὴ* ist. Die Worte lauten so: *εὐλογήσω δέ φησιν αὐτὴν, καὶ ἔσται εἰς ἔθνη· δηλονότι ἡ γενικὴ ἀρετὴ ὡς ἂν εἰς ἔθνη τὰ πρὸς ἔσχατα τὰ εἴδη τέμνεται, καὶ τὰ ὑπὸ τοῖς εἴδεσιν.* Die Fälle sind sich sehr ähnlich; der Ausdruck *τέμνεται* ist derselbe, nur wird er hier von einer einzelnen Idee, der *ἀρετὴ γενικὴ*, dort von dem Logos gebraucht, der selbst die allgemeinste Idee ist, und *τὸ γενικώτατον* heißt. Der einzige Unterschied zwischen beiden Stellen ist der, daß dort das Allgemeine *zerlegt*, hier zerlegt *wird*. Nichtsdestoweniger möchte ich beide Fälle gleichsetzen, und den Begriff eines *λόγος τομεὺς* von nichts anderem, als daher leiten, daß Philo, oder vielmehr seine Vorgänger in der

Philosophie, sich den Logos als die Idee der Ideen, als das Allgemeinste dachten. Logisch genommen ist es freilich der allgemeine Begriff, der in Arten und Unterabtheilungen zerfällt, und so ist die letztere Darstellung aus dem Buche de nominum mutatione richtiger. Aber man denke dasselbe physisch, man betrachte den Logos zugleich als weltbildende Idee, wie Philo ihn sich dachte, so durchdringt er als das Allgemeinste Alles, scheidet aber auch Alles, weil alle Verschiedenheiten der Dinge, alle Gattungen und Arten bloß durch den Logos gemessen werden können, oder, weil sie bloß durch das entstanden sind, was zur Uridee hinzukam. Dieser Mittelbegriff des Maaßes ist nicht von uns erfunden, und zur nothdürftigen Erklärung eingeschoben, sondern kann mit Philo's eigenen Worten belegt werden. In der schon öfters angeführten Stelle de mundi opificio, Pf. I. 86, sagt er, die Ideen seyen früher als die wirklichen Dinge, und nennt sie τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γενόμενα.

Und in dem ersten Buche quaestionum et solutionum in Genesin, das im Originale nicht mehr vorhanden ist, aber von dem Armenier Aucher in Venedig aus dem armenischen in's lateinische übersetzt wurde, (cfr. Leipziger Ausgabe bei Schwickert 1829, Band VI. pag 251), wird der Logos genannt: verbum Dei, primum principium, archetypa idea, prima *mensura* universorum.

Nach diesen Beweisen sagen wir wohl nicht mehr zuviel, wenn wir bestimmt behaupten, daß der λόγος τομεὺς aus Verschmelzung der beiden Begriffe des Logos als Uridee, und als weltbildende Kraft entstanden sey.

Uebrigens muß zu Philo's Zeit diese Idee, so sonderbar sie auch ist, sehr verbreitet gewesen seyn. Man kann dieß theils daraus schließen, daß sie auch in andern Schriften unseres Verfassers häufig wiederkehrt, theils aus der früher

schon berührten Stelle **Hebr. IV. 12:** *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον* u. s. w. Wenn diese Stelle einen guten Sinn haben soll, so muß dem Ausdrucke Logos dieselbe Bedeutung gegeben werden, die er Joh. I. 1, und bei Philo hat, so wie dieß von allen guten Erklärern zugestanden wird. Ist nun dem wirklich so, so gebe man wohl acht, mit welchem Nachdrucke dem Logos in diesem Spruche lauter Prädikate gegeben werden, die auf Zertheilen, Schneiden, Durchdringen, hinweisen, und daß ihm sogar das Beiwort *τομεύς*, nur im Comparativ, zukommt. Niemand wird es nun, hoffe ich, einfallen zu glauben, daß der Verfasser des Hebräerbriefs, der in allewege ein Alexandriner war, diese Idee gerade aus Philo geschöpft habe; dann aber muß man auch zugestehen, daß beide Schriftsteller sie aus einer gemeinschaftlichen Quelle, nämlich aus der damals weit verbreiteten alexandrinisch-jüdischen Theosophie entlehnt haben. Soviel über den *λόγος τομεὺς*.

Sofern er als *ἰδέα ἰδεῶν* betrachtet wird, schreibt ihm Philo einen *κόσμος νοητὸς* zu, der gleichsam in ihm wohne. So sagt er in der Schrift **de mundi opificio** über das Ende des ersten Tagwerks, Pf. **I. 20:** *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.* Die Idealwelt umfaßt soviele Ideen, als es in der wirklichen Welt Species einzelner Dinge gibt, oder jeder Species kommt ihre eigene Idee in der Ideenwelt zu. **cfr. de mundi opificio,** Pf. **I. 86**, welche Stelle schon oben angeführt wurde: *ἄρ' οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησι — οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.* Die Idealwelt ist aber ferner ganz übersinnlicher Natur, wie Gott selbst, d. h. die Ideen sind ohne Qualität, (cfr. zweites Buch **legis alleg.,** Pf. **I. 226**, gegen oben). „Moses habe eine eherne Schlange gemacht, ungeachtet ihm Gott nichts über die Materie derselben befohlen. Beides habe einen guten Grund. Was di

e Frage betreffe, warum Gott nichts über das Metall
en, so sey zu bemerken, daß die Schlange die göttlichen
engaben bedeute, die, als Ideen, ἄποιοι und ἄϋλοι
." Die Worte lauten so: σκεπτέον οὖν, διὰ τί Μωϋ-
χαλκοῦν ὄφιν κατασκευάζεται, οὐ προσταχθὲν αὐτῷ
ποιότητος· μήποτ' οὖν διὰ τάδε; πρῶτον μὲν ἄϋλοι
αἱ θεοῦ χάριτες, ἰδέαι αὗται καὶ ἄποιοι. Die Ideen
ferner, als solche, höchst vollkommen, unendlich und las-
ihre Abbilder weit hinter sich zurück. So sagt er de
di opificio, Pf. I. 16, unten und 18. oben: Das Licht,
am ersten Tage aufgeführt werde, sey intelligibler Natur
sen, und um so viel schöner, denn das sichtbare, als die
e die Finsterniß, der Tag die Nacht, der Geist die Sinne
treffe. Τοσούτῳ τὸ νοητὸν, τοῦ ὁρατοῦ λαμπρότερόν τε
αὐγοειδέστερον, ὅσῳπερ ἥλιος, οἶμαι, σκότους, καὶ
α νυκτὸς, καὶ τῶν αἰσθητικῶν κρητηρίων ὁ νοῦς. Und
n vielen andern Orten. Wenn jedoch die Ideen intensiv
unendliche Fülle und Kraft haben, so sind sie doch exten-
nichts weniger als unendlich, sondern begränzt. Dieß liegt
lich in einer Stelle der Schrift de praemiis ac poenis.
g. II. 414, oben, wo er die Art, in der Jakob zur
nntniß des wahren Gottes kam, so schildert: πάντων
κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον ἐφαψάμενος καὶ πᾶσιν ἐνομι-
ς οὐ παρέργως, καὶ μηδένα πόνον ἢ κίνδυνον παρελθὼν,
ς δυνηθείη τὴν ἀξιέραστον ἀλήθειαν ἰχνηλατῆσαι, παρὰ
θνητῷ βίῳ καὶ γένει πολὺν ζόφον ἀνεύρισκε κατὰ γῆν καὶ
καὶ ἀέρα καὶ αἰθέρα. Καὶ γὰρ ὁ αἰθὴρ καὶ ὁ σύμπας
τὸς νυκτὸς αὐτῷ παρεῖχε φαντασίαν, ἐπειδὴ πᾶσα ἡ αἰ-
τὴ φύσις ἀόριστος. Τὸ δ' ἀόριστον, ἀδελφὸν σκότους
συγγενές. Καταμύσας γοῦν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τὸν ἔμ-
θεν αἰῶνα τοῖς συνεχέσιν ἄθλοις μόγις ἤρξατο διοίγνυσ-
καὶ τὴν ἐπισκοτήσασαν διακρίνειν καὶ ἀποβάλλειν ἀχλύν.
ερωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα

αὐγή, τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον. Ὁ δ' ἡν-
χος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἐν κύκλῳ, δυςόρατος
δυςτόπαστος ἦν, ταῖς μαρμαρυγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμέν
Ἡ δὲ καίτοι πολλοῦ ῥέοντος εἰς αὐτὴν πυρὸς, ἀντεῖχεν ἔρ
ἐκτόπῳ τοῦ θεάσασθαι. Der Grund, warum das Intel
gible bestimmt seyn muß, ist leicht einzusehen; die Ideen si
hier ganz als Produkt des Verstandes genommen, also in
rer eigentlichsten Bedeutung. Auf diesem Felde ist allerdin
nur das Bestimmte klar und vollkommen.

Dieß ist nun die eine Betrachtungsweise des Logos u
der Ideen. Er ist nach dieser, sammt letzteren, wesenlos, im
materiell, ohne Ort, und rein geistiger Art. Aber ebende
selbe wirkt auch nach außen, und die Ideen sind zugleich le
bendige Kräfte, und zwar sind sie nach dieser Beziehung wich
tiger für das System unseres Verfassers, als nach der erste
ren. Es muß also ein Punkt gesetzt werden, wo sie aus ih
rer übersinnlichen Natur heraustreten, sich der Materie an
nähern und örtlich wirken. Nach der ersteren Beziehung i
der Logos sammt den Ideen rein unbegreiflich, dem Ver
stande des Menschen unerreichbar. Wir verweisen auf di
oben gegebene Stelle aus dem ersten Buche de Monarchi
Mang. II. 218, unten und 219. Hier ist zwar bloß vo
den Ideen die Rede, aber da der Logos selbst die allgemeinst
Idee ist, so gilt die Stelle vorzugsweise von diesem. Den
noch ist derselbe in einer andern Beziehung begreiflich. Ma
vergleiche das erste Buch de somniis, Pf. V. 30, unten un
32. oben. Mang. I. 630, Mitte. Er spricht hier über di
verschiedenen mystischen Bezeichnungen des Wortes τόπος
das ihm bald Gott, bald den göttlichen Logos bedeutet, un
ruft die Stelle, Genesis XXII. 4, auf folgende Weise z
Hülfe: „ἦλθεν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός· κ
ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, εἶδε τὸν τόπον μακρ
θεν." Ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον, εἰπέ μοι, μακρόθεν αὐτ

εἶδεν; Ἀλλὰ μήποτε δυοῖν πραγμάτων ἐστὶν ὁμωνυμία διαφερόντων, ὧν τὸ μὲν ἕτερον θεῖός ἐστι λόγος, τὸ δὲ ἕτερον, ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός. Ὁ δὲ ξεναγηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας εἰς τὸν πρότερον ἀφικνεῖται τόπον, εὑρόμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν· μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόῤῥωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μακρὰν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως, αὐτὸ μόνον, ὁρᾷ, καὶ τὸ πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκίσθαι. Ebenso lautet eine andere Stelle **legis allegoriarum III**, Pf. I. 364, Mitte. Aus Veranlassung des Spruches **Genesis XXII. 16**, wo Gott sagt, κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, äußert er sich hier so: Bei Gott könne Niemand schwören, als nur Gott selbst, weil Niemand sonst ihn kenne; daher gelte der mit Recht für gottlos, der den Namen des Höchsten zum Schwören mißbrauche: διὸ καὶ ἀσεβεῖς ἂν νομισθεῖεν οἱ φάσκοντες ὀμνύναι κατὰ θεοῦ. Εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. *Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν* ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „*Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ*," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Offenbar wird hier der göttliche Logos als etwas dargestellt, das dem Menschen erreichbar und begreiflich sey; er heißt übrigens ὄνομα θεοῦ, weil er als Offenbarer des alten Bundes betrachtet wird; hierüber werden wir später weiter sprechen.

Die zwei letzteren Stellen sind nun, wie Jedermann sieht, der ersteren geradezu entgegen. Dieser Widerspruch läßt sich, obwohl nur theilweise, allein dadurch erklären, daß der Logos, sammt den Ideen, zugleich auch äußerlich-wirkende

Kraft ist; und so bilden denn diese Aussprüche über die E
kennbarkeit des Logos, auf die natürlichste Weise, den Ueber
gang zur zweiten Hauptbedeutung, zum Begriffe des weltbi
denden göttlichen Wortes.

Der Logos verhält sich in dieser Beziehung zu Gott
wie die menschliche Rede zum *νοῦς*. Eine merkwürdige Be
weisstelle hiefür findet sich im Anfange der Schrift de mi
gratione **Abrahami**, Pf. III. 410. und 412, wo er de
Spruch, **Genes. XII.** 1: *καὶ εἶπε κύριος τῷ Ἀβραὰμ, ἔξελθ
ἐκ τῆς γῆς σου, καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἰ
κου τοῦ πατρός σου*, dahin erklärt: der durch Lehre zu
Vollkommenheit anstrebende Geist, Abraham (*ὁ ἐκ διδασκα
λίας τρόπος*) solle das Irdische, die Sinnenwelt, ja selbst
den Verkehr der Rede aufgeben, und in sich selbst und fü
Gott allein leben. *Γῆ* nämlich, bedeute den Leib, *συγγένει*
die Sinne; endlich *πατρὸς οἶκος* sey ein Sinnbild der ausge
sprochenen Rede, *τοῦ κατὰ προφορὰν λόγου*. Um diese Er
klärung zu rechtfertigen, fährt er in folgenden Worten fort
„Warum dieß? Weil der Leib aus der Erde genommen is
und wieder zur Erde kehret. Die Sinne aber sind verwand
und verschwistert mit dem Geiste, nur daß dieser der ver
nünftige, jene der vernunftlose Bestandtheil einer und der
selben Seele sind. Das Haus des Vaters aber ist die Rede
denn unser Vater ist der Geist, der in jeden Theil unsere
Wesens seine Kräfte aussendet, sie befruchtet und die Obe
aufsicht über Alles führt. Das Haus, in dem der Geist vo
zugsweise wohnt, ist die Rede; denn wie der Heerd die He
math des Mannes ist, so die Rede die Wohnung des Ge
stes. Wenn er Gedanken gebiert, so fördert er sie wohlge
ordnet und geschmückt durch die Rede zu Tage. Wunde
dich aber nicht, wenn Moses die Rede das Haus des Ge
stes nennt, denn auch der Weltgeist, Gott, hat nach sein
Lehre den Logos zur Wohnung. Dieß hat der Ascet

wohl verstanden, da er ausruft: „nicht dieß ist es,
n das Haus Gottes“ (cfr. Genes. XXVIII. 17.), wo-
ohne Zweifel sagen will: das Haus Gottes ist nicht
. h. nichts von dem, was man mit den Fingern zei-
nn, noch überhaupt Gegenstand der Sinne, son-
nsichtbar, gestaltlos, nur dem Geiste erreichbar. Was
dieß anders seyn, als der Logos, der Erstgeborne
rschaffenen, vermittelst dessen er die Welt regiert, wie
euermann das Schiff mit dem Steuerruder, und den
der Weltschöpfung als Organ gebrauchte: μὴ θαυμά-
ει νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον, καὶ γὰρ
ν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶν τὸν ἑαυτοῦ
Und weiter unten: τίς ἂν οὖν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ
τερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνει-
ος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα·
ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν
τιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν. Diese Allegorie ist
ziemlich gezwungen, aber es geht doch klar aus der
hervor, daß hier Logos, in der Bedeutung „nach außen
de Gotteskraft“ in dasselbe Verhältniß zu Gott gesetzt
wie die menschliche Rede zum Geiste. Fast noch stär-
eine Stelle aus dem Buche de profugis, Pf. IV. 268,
Er sagt hier: „Zwischen Gott und dem göttlichen Lo-
kein Zwischenraum, beide sind sich unendlich nahe;“
genseitiges Verhältniß drückt er mit folgendem Bilde
„Wagenlenker der göttlichen Kräfte sey der Logos,
es Wagens aber der Sprechende, der dem Wagenlen-
e Bahn vorschreibe: ὥστε ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυ-
τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον
όχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν. Hier
ott, im Verhältnisse zum λόγος, ὁ λαλῶν genannt, der
ist also ὁ λεγόμενος, und zwar abermals in der Be-
der sich auf die Welt äußernden Gotteskraft. Es

ist daher auch nicht selten, daß Philo für das W
selbst da, wo es seine eigenthümlichste Bedeutung hat,
ῥῆμα θεοῦ setzt. Statt mehrerer Stellen nur eine.
ficiis Abelis et Caini, Pf. II. 76, Mitte, sagt er
einiger Menschen werde auf ganz besondere Wei
Genesis erzählt; so heiße es von Moses nicht, er s
geworden, und zu seinem Volke versammelt worden,
andern, sondern: ἀλλὰ διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετα
δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Der
ῥῆμα ist hier ganz gleichbedeutend mit λόγος.

Durch den Logos nun, als sich offenbarende G
hat das Urwesen die Welt erschaffen. Unzählig sind
len, in denen Philo dieß wiederholt; eine haben
vorher beigebracht. Wir wollen daher nur noch zw
und zwar die erste aus einer der allegorischen Sch
Cherubim, Pf. II. 66, unten: εὑρήσεις τοῦ κόσμ
μὲν τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα
ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι'
σκευάσθη. Die zweite aus einem historischen Tra
monarchia II, Mang. II. 225, Mitte: λόγος δέ ἐσ
θεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

Die Art, in der die Weltschöpfung durch den
sich ging, wird verschiedentlich dargestellt. Bald bet
ihn als schöpferische Ideenkraft, welche die Specie
bringe. So de linguarum confusione, Pf. III. 34
unten, wo er vom Logos sagt: μιμούμενος τὰς τοῦ
ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπω
φου εἴδη *). Auffallend ist es, daß er hier die παρα
von dem λόγος trennt, da er doch sonst der Inbe
Urbilder oder die ἰδέα ἰδεῶν ist. Es kommt dieß da

*) Hiemit vergleiche man Joh. V. 19.

er in dieser Stelle, auf die wir später zurückkommen werden, den Logos als Person behandelt.

In andern Stellen läßt er die Ideen und den λόγος sich in die Materie einbilden, die nach seiner Lehre präexistirte, und dieser ihre Form geben. So in der mehrfach angeführten Stelle **de Monarchia, Mang. II. 219.** Die Art, wie dieß geschieht, wird mit dem Abdrücken eines Siegelrings verglichen. So im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 132. Das Geschenk des Ringes, den Juda, nach **Genesis XXXVIII.** 18, der Thamar gab, wird dahin gedeutet: Der eine Geist (Juda) habe der Seele (Thamar) damit bildlich darstellen wollen, daß Gott die Welt durch den Logos, wie durch ein Siegelring geformt habe; ὅτι ἀσχημάτιστον οὖσαν ἐσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον, εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.

Deßwegen heißt auch der Logos geradezu σφραγίς. So de profugis, Pf. IV. 228, unten: γεγένηται ὁ κόσμος, καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· παρ' ὃ καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῶον, ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ, μάρτυρες δὲ αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις· τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης, ἅτε ὑπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγου.

Er heißt sogar aus demselben Grunde πίστις und σφραγίς zugleich. So **de nominum mutatione**, Pf. IV. p. 378, wo er bei Gelegenheit desselben Ringes, den Thamar von Juda bekommen, über die Worte, **Genesis XXXVIII. 25:** τίνος ὁ δακτύλιος οὗτος, als Ausdruck einer reinen Seele so allegorisirt: **τίνος ὁ δακτύλιος;** ἡ πίστις, ἡ τῶν ὅλων

σφραγὶς, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα, ᾗ τὰ πάντ' ἀνείδεια ὄν
ἄποια, σημειωθέντα ἐτυπώθη.

Die zweite Aeußerung des Logos auf die Welt,
Erhaltung, oder mit andern Worten, der Logos ist
Welt einwohnende göttliche Kraft. Als solche erfüllt
ganze Welt, und ist die Stütze, das Fundament derselbe
de somniis, Pf. V. 108, oben; hier läßt er, als m
Erklärung der Stelle **Genes. XXXI. 13**: ἐγώ εἰμι ὁ
ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἤλειψάς μοι στήλην
ἤυξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν, Gott so sprechen: ἐγώ εἰμι κύρι
θεὸς, οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω, καὶ σ
ἐπίγραμμα ἐγκολάψας ἱερώτατον ἀνέθηκας. Τὸ δ' ἐπίγ
ἐμήνυεν, ὅτι μόνος ἕστηκα ἐγὼ, καὶ τὴν πάντων φύσιν
σάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον
γὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως, τῷ
ταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ. Der Logos wird also hi
Fundament der Welt dargestellt. Im dritten Buche d
Mosis, Mang. II. 155, sagt er aus Gelegenheit der
rung des hohenpriesterlichen Schmuckes: der Oberpriester
den Brustschild, τὸ λόγιον, als Sinnbild des Alles bin
und ordnenden Logos mit in das Heiligthum τοῦ συνέ
καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Auf ei
dere Weise wird dieselbe Idee so ausgedrückt, der Log
das allgemeine Weltband, die Kette aller Wesen. S
profugis, Pf. IV. 272, Mitte: ὁ τοῦ ὄντος λόγος
ὢν τῶν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σ
καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Phil
gleicht in dieser Stelle den Logos mit dem Hohenp
Wenige Linien weiter oben, sagt er von ihm, auf das
Kleid des letzteren anspielend, damit die Aehnlichkeit zi
beiden vollständig sey: ἐνδύεται ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ
λόγος, ὡς ἐσθῆτα, τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ κα
καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται. Aber wenn ih

ein besonderer Anlaß zu solcher Aeußerung führte, so wiederholt er sie ganz freiwillig in andern Schriften. So sagt er in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 82, unten: Alles Endliche sey seiner Natur nach unstät und vergänglich; und wenn je etwas in der Welt Festigkeit habe, so sey dieß eine Wirkung des göttlichen Logos, der das Band und der Leim aller Dinge sey, sich selbst genüge und keines andern bedürfe: χαῦνα τά τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ. Κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς· ὁ δὲ εἴρας καὶ συνυφήνας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστὶν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν.

Aus der Behauptung, daß der Logos das Band der Welt sey, ist die andere, zufolge deren er auch das Gesetz der Welten ist, nur eine Folgerung. Denn beide Begriffe sind unzertrennlich. Er wird auch wirklich von Philo θεσμὸς τῶν ὅλων und νόμος genannt. So de plantatione, Pf. III. 90, Mitte. Mang. I. 331, zu oberst. Er handelt hier von der Frage, von was wohl die Welt getragen werde, ob ein leerer Raum außerhalb sey oder nicht; auf einen leeren Raum könne sie sich nicht wohl stützen, weil sie der schwerste aller Körper sey, folglich müsse man sagen, sie stütze sich auf das ewige Gesetz der Gottheit: νόμος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου, τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα, καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς, δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. Εἰκότως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα διαλυθήσεται πρὸς παντὸς ὕδατος, ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἀέρος σβεσθήσεται πῦρ, οὐδ' ἔμπαλιν ὑπὸ πυρὸς ἀὴρ ἀναφλεχθήσεται, τοῦ θείου νόμου μεθόριον τάττοντος αὐτὸν, καθάπερ φωνήεντα στοιχείων ἀφώνων, ἵνα τὸ ὅλον ὥςπερ ἐπὶ τῆς ἐγ-

γραμμάτου μούσης συνηχήσῃ, τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλ
πειθοῖ τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντός τε καὶ διαιτῶντος. Οὕτ
μὲν δὴ τὸ παμφορώτατον φυτὸν ἐῤῥιζοῦτο, καὶ ῥιζωθε
ἐκρατεῖτο. Eusebius, der diese Stelle anführt, liest statt νό-
μος, λόγος. Mangey schlägt daher letztere Lesart vor; al-
lein es ist am Tage, daß in diesem Zusammenhange auch recht
gut νόμος statt λόγος stehen kann, zumal, da die Identität
beider Worte außer Zweifel ist. Ganz ähnlich ist die Stelle
de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννο-
μος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ
χρῆσθαι ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος (dieser Weltbürger ist Adam),
αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ
κλήσει προσονομάζεται θεσμὸς, νόμος θεῖος ὢν, καθ' ὃν
τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Er
heißt hier ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, weil er ganz als Na-
turkraft gedacht wird, und das Wort φύσις bei unserem Ver-
fasser eine sehr erhabene Bedeutung hat, ja oft geradezu für
Gott gesetzt wird, wie wir oben gezeigt haben.

Ebenso erscheint der Logos in dem zweiten Buche d
vita Mosis, Mang. II. 142, Mitte. „Wenn Jemand die Be
deutung der einzelnen mosaischen Gesetze erforsche, so werd
er finden, daß sie die Harmonie der Welt nachbilden, un
den ewigen λόγος der Natur darstellen.“ Τῶν γοῦν ἐν μ
ρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζε
ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, κ
τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας.

Als solche die ganze Welt erfüllende, bindende und or
nende Kraft ist der Logos nun das, was die Weisen Wel
regierung oder Vorsehung, die Thoren aber Zufall oder Glü
nennen. Man vergleiche die Schrift **quod Deus sit immu
tabilis**, Pf. II. 462. Eine treffliche Stelle! „Alle Nation
der alten Welt haben ihre Zeit der Blüthe gehabt, und seye
dann wieder gesunken, so Carthago, so die Könige von Po

acedonien, Hellas, Aegypten, ganz Asien und Europa.
Schiff in den Wogen, bald von den Stürmen ge-
bald mit vollem Winde segelnd, seyen die Staaten
nschen: οὐκ ἄνω καὶ κάτω κλονουμένη καὶ τινασσο-
ςπερ ναῦς θαλαττεύουσα, τότε μὲν δεξιοῖς τότε δὲ
τίοις πνεύμασι χρῆται· χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος
, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην·
ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας, τὰ ἄλλων
καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει, χρόνοις αὐτὸ μόνον
τὰ παρ' ἑκάστοις.
an ersieht aus diesen Stellen, daß alle sogenannten
ei ad extra, von unserem Verfasser, dem Logos über-
werden. Namentlich wird der Logos auch als Geber
ten dargestellt, und die Geschenke Gottes durch ihn
lt. So in der Schrift **quod Deus sit immutabilis**,
414, oben. Gott sey keinem Menschen gleich, er be-
ichts, er empfange von Niemanden Etwas, im Gegen-
t schenke Allen Alles, seinen Logos als Vermittler der
ft gebrauchend. Λαμβάνει μὲν δὴ παρ' οὐδενὸς οὐ-
ὸς γὰρ τῷ ἀνεπιδεεῖ, καὶ τὰ σύμπαντα ἔχει κτήματα·
δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσ-
άζετο.
ch Stellen der Art sind nun auch jene andere, oben
te, zu erklären, in denen er sagt, Gott gebe das
bst, die Strafen aber, und die Abwendung des Bösen
ngel. Gott gibt eigentlich nichts selbst, weil er als
Wesen in keiner Beziehung zum Endlichen steht;
r gibt das Gute durch den Logos; da dieser aber, nach
Verfassers Lehre, in der innigsten Beziehung zu Gott
kann man geradezu auch sagen, Gott gebe das Gute

nn nun der Logos im Allgemeinen, als eine der Welt
ende Kraft, als Gesetz des Alls dargestellt wird, so

steht er noch in einem besonderen Verhältnisse zu dem e
sten Theile der Schöpfung, zu dem Menschen. Alles, w
dieser vermag und thut, verdankt er dem göttlichen Log
Der Logos eröffnet dem Geiste das Verständniß des Ueb
sinnlichen, er bereitet die Rede zum Sprechen, den Leib z
Bewegung. Man vergleiche **quis rerum divinarum haer
sit**, Pf. **IV. 52**, unten. Er erklärt hier den Spruch **Exo
XIII. 2**: *ἁγίασόν μοι πᾶν πρωτότοκον, πρωτογενὲς, διανοῖγ
μήτραν, ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους.* Hie
unter sey der Logos zu verstehen, *ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστ
τοῦ μὲν νοῦ πρὸς τὰς νοητὰς καταλήψεις, τοῦ δὲ λόγου πρὸ
τὰς διὰ φωνῆς ἐνεργείας, τῶν δὲ αἰσθήσεων πρὸς τὰς ἀπ
τῶν ὑποκειμένων ἐγγινομένας φαντασίας, τοῦ δὲ σώματ
πρὸς τὰς οἰκείους αὐτῷ σχέσεις τε καὶ κινήσεις, ἀόρατο
καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος, ὃς προσ
ηκόντως ἀνακείσεται τῷ πατρί*, (er wird auf den Vater b
zogen, weil es heißt *ἁγίασόν μοι* sc. *θεῷ*).

Im Einzelnen muß seine Einwirkung auf den Mensche
nach den zwei Ideen des Wahren und des Guten betracht
werden; der Logos ist zugleich Verleiher der Weisheit u
Wächter der Tugend.

Beginnen wir mit der ersteren Beziehung. Noch ga
bildlich und uneigentlich erscheint er so in der Schrift **de p
osteritate Caini**, Pf. **II. 302**, Mitte. Der wahre Weg
Gott, der königliche sey die Philosophie, nur nicht diejeni
welche jetzt der Haufe von Sophisten lehrt, sondern dieselb
der das Alterthum zugethan war. *Τὴν βασιλικὴν ταύτ
ὁδὸν*, fährt er nun fort, *ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν
ναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον, γέγρα
ται γάρ· οὐκ ἐκκλίνῃς ἀπὸ τοῦ ῥήματος, οὗ ἐγὼ ἐντέλλομ
σοι σήμερον, δεξιὰ οὐδὲ ἀριστερά.* Freilich kann hier L
gos in der Bedeutung Wort, Befehl Gottes, genommen we
den, aber da der eigentliche Logos ganz bestimmt in ähn

chen Beziehungen vorkommt; so möchte ich den Gedanken an ihn auch in dieser Stelle nicht ganz ausgeschlossen wissen. Bestimmt dagegen und in seiner eigentlichsten Bedeutung, erscheint er als Verleiher der Weisheit im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 204, Mitte, wo er die Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, also auf den Logos deutet — „κάτεισι δὲ, ὥςπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡςανεὶ παράδεισον. Noch bilderreicher drückt er dasselbe auf derselben Seite, unten, und auf der folgenden aus. „Der Logos sey der Strom, der die ganze Welt mit Seligkeit, namentlich aber die Menschen mit Weisheit erfülle; er sey der göttliche Mundschenk, der den Sterblichen Nektar reiche, und dieser Nektar sey er selbst. Τοῦτον τὸν λόγον, sagt er, auf Psalm LXV. 10, anspielend, εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως, ἐν ὕμνοις εἶπεν, ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων· καὶ τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι (es sey darunter kein irdischer Strom zu verstehen), ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· und weiter unten: ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης; ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον (ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα) φάρμακον.

Wenn dieß auch Bilder sind, wie der Verfasser selbst andeutet, so sieht man doch, daß er sich unter dem Logos, eine erhabene göttliche Einwirkung, ein höheres Einströmen der Weisheit und Seligkeit, und also viel mehr dachte, als das

ist, was wir mit dem Namen begeisterter Erkenntniß, u
telbarer Anschauung u. s. w., bezeichnen.

Sofern der Logos als Geber der Weisheit gedacht
wird auf ihn das Manna, das Israel in der Wüste zu
ward, geistig gedeutet. So de profugis, Pf. IV. 282
ten, Mang. I. 566, oben: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον
τὴν ψυχήν — „οὐ γὰρ," ἧ φησι Μωϋσῆς, „ᾔδεισαν τ
— εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οἱ
σαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. Ἡ δ' ἐσ
οὐράνιος τροφὴ, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφα
προςώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄ
ἐκ τοῦ οὐρανοῦ." Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ
ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διαν
αἱ δὲ ἰδοῦσαι καὶ γευσάμεναι, σφόδρα ἡσθεῖσαι ἐμ
μὲν ὃ ἔπαθον, τὸ δὲ δοθὲν ἀγνοοῦσι. Διὸ πυνθάν
„τί ἐστι τοῦτο, ὃ μέλιτος γλυκύτερον, χιόνος δὲ λευκό
εἶναι πέφυκε;" Διδαχθήσονται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοπρόπου
„Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος αὐτοῖς φαγεῖν."
οὖν ὁ ἄρτος; εἰπὲ. „Τοῦτο," φησὶ, „τὸ ῥῆμα ὃ συν
κύριος." Ἡ θεία σύνταξις αὕτη τὴν ὁρατικὴν ψυχὴν
ζει τε ὁμοῦ καὶ γλυκαίνει, φέγγος μὲν τὸ ἀληθείας
στράπτουσα, πειθοῖ δὲ ἀρετῇ γλυκείᾳ, τοὺς διψῶντα
πεινῶντας καλοκἀγαθίας ἐφηδύνουσα. Hiemit vergleiche
Joh. VI. 32—51, wo Christus beinahe dasselbe sagt.

Sehr weitläuftig führt unser Verfasser die Gleichhe
Mannabrodes mit dem göttlichen Logos durch, im d
Buche von den Allegorien, Pf. I. 342, oben, und fol
Seite. Er gibt hier zuerst die Stelle Exod. XVI. 14
nach der Uebersetzung der LXX., und fährt dann, zur
rung der Worte, so fort:

„Siehest du nun, was die Nahrung der Seele ist
allerfüllende Wort Gottes, das dem Thaue gleich, die
Erde bedeckt, und Alles erfüllt. Aber nicht überall zei

Logos, sondern nur da, wo Leidenschaft und Bosheit sind; er ist fein zu erfassen und zu ergreifen, klar und anzuschauen, er ist wie Coriander. Die Landleute sagen ch von dieser Frucht, wenn man sie auch in zahllose zerschneide, so gehe jeder derselben so gut auf, als ein s Korn. So ist es auch mit dem göttlichen Worte. Es Ganzen fruchtbringend, aber auch jedem einzelnen nach, wäre es auch der kleinste. Darum gleicht es dem Augapfel (im Griechischen ist ein Wortspiel zwi- κόρη und κόριον, das im Teutschen nicht nachgebildet n kann), denn wie dieser, als ein so gar kleines Ding, onen der Erde, das unermeßliche Meer und den unbe- en Luftraum überschaut, so ist auch der göttliche Logos charfblickend, und im Stande, Alles zu schauen; ja er , durch den wir allein alle Wahrheit sehen können. egen läßt sich auch das Beiwort „Weiß," das im Texte Manna gegeben wird, auf ihn übertragen. Denn was hter und klarer, als der göttliche Logos, durch dessen es jeder Seele, die nach geistigem Lichte sich sehnt, erst ch wird, die innere Finsterniß zu zerstreuen. Etwas es geschieht aber mit diesem Logos; wenn Er nämlich Seele zu sich ruft, so wirkt er, daß alles Irdische, iche, Leibliche in ihr zusammengefriert. Deßwegen heißt ch im Texte, es war wie Eis auf dem Felde (πῆξιν ρει τῷ γεώδει καὶ σωματικῷ καὶ αἰσθητικῷ παντί. λέγεται τὸ, ὡςεὶ πάγος ἦν ἐπὶ τῆς γῆς). Die Seelen sich, was der Logos sey, nachdem sie seine Wir- bereits erfahren. Oft geht es uns auch in anderen n so, oft wissen wir nicht, woher der Geschmack kommt, sere Zunge mit Süßigkeit erfüllt, oft kennen wir den nicht, der uns ergötzt. Dasselbe widerfährt nun auch eele; eine hohe Freude wird ihr zu Theil, aber sie nicht woher sie kommt; diesen Aufschluß gibt ihr der

heilige Prophet Moses. „Dieß ist das Brod," sagt er, „d
Nahrung, die Gott der Seele gegeben hat, sein Wort, se
Logos; denn in Wahrheit ist dieß das Brod, das er uns g
geben hat, dieß sein Wort." Auch im Deuteronomion sa
er: Er hat dich geplagt und hungern lassen, aber dann m
Manna gespeiset, das deine Väter nicht kannten, auf daß e
dir offenbar würde, daß der Mensch nicht vom Brode allei
lebt, sondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Mun
geht (Deuteron. VIII. 3.). Diese Plage ist ein Werk de
Gnade, denn durch die Strafe reinigt er unsere Seelen; wenn
er uns nämlich die Sinnenlust entzieht, vermeinen wir, ge-
plagt zu werden, aber eben hiemit erweist er sich uns gnä-
dig. Er schickt auch Hunger über uns, nur nicht einen Hun-
ger der Tugend, sondern den, der die Bosheit und die Lei-
denschaft züchtigt; denn zum Beweise, daß er es gut mit uns
meint, heißt es ja, er sättigt uns mit Manna, d. h. mit sei-
nem Worte, das alles in sich befaßt, und reines Seyn is
(τῷ γενικωτάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ). Manna heißt eigentlich „Et-
was", das ist, das reine Seyn, das allgemeinste der Wesen
denn der göttliche Logos ist über der ganzen Welt, und älte
und allgemeiner als alle Kreaturen. Diesen Logos kannte
die Väter nicht, d. h. nicht die wahren Väter, sondern un
die Alten an Jahren, nicht an Weisheit, diejenigen, die z
dem Propheten sprachen, gib uns einen Führer, daß wir zu
rückkehren zur Leidenschaft, das ist, nach Aegypten. So werd
es denn der Seele kund, daß der Mensch nach dem Ebenbild
nicht vom Brode allein lebt, sondern von jeglichem Wort
das aus dem Munde Gottes kommt, d. h., daß er sowol
durch den ganzen Logos genährt wird, als auch durch ein
Theil von ihm. Denn Mund ist ein Sinnbild der Re
Wort aber ein Theil derselben. Die Seele der Vollkom
nen wird durch den ganzen Logos genährt, wir aber wol

frieden seyn, wenn uns nur ein Theil des göttlichen Worts kömmt."

Auch in andern Bildern drückt unser Verfasser dieselbe Idee aus. So nennt er den Logos das Vaterland weiser Seelen. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 24, wo er über den Spruch, Genesis XXXI. 3: ἀποστρέφου εἰς τὴν γῆν τοῦ πατρός σου καὶ εἰς τὴν γενεάν σου καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ, Jakob solle Laban verlassen und sich nach Hause wenden, auf folgende Weise allegorisirt: „Jakob solle sich von Laban kehren, heiße, der Geist des Asceten solle sich nicht mehr mit sinnlichen Dingen und den Eigenschaften der Körperwelt (Laban) abgeben, sondern sich in's Vaterhaus, d. h. zum heiligen Logos, dem Wohnorte weiser Seelen, wenden. Μετανάστην χρὴ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῴαν γῆν τοῦ ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρός· ἥδ' ἐστι ἡ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἐνδιάιτημα ἄριστον. Ebenso de posteritate Caini, Pf. II. 314, unten, οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ, καὶ ἐμπεριπατεῖ, οἷς δὲ ὁ τῶν ἡδονῶν, ἐφήμερον καὶ κατεψευσμένην ἔχουσιν ἀκαιρίαν. Nur ist hier das Bild umgekehrt, statt daß dort die Seelen in dem Logos wohnen, wohnt er hier in ihnen; die Sache aber ist dieselbe.

Der Logos heißt, nach einem andern Gleichniß, endlich auch noch Regent und Steuermann der Weisen. So de migratione Abrahami, Pf. III. 440. Er allegorisirt hier über Genesis III. 14: ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ. Dieser Spruch, sagt er, beziehe sich auf den Thoren, στῆθος nämlich, bedeute Zornsucht, κοιλία die Lust; auf beiden gehe der Thor, während der Weise dem göttlichen Logos folge: πορεύεται ὁ ἄφρων δι' ἀμφοτέρων, θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας ἀεὶ, μηδένα διαλείπων χρόνον, τὸν ἡνίοχον καὶ βραβευτὴν λόγον ἀποβαλών. Ὁ δ' ἐναντίος τούτῳ θυμὸν μὲν καὶ ἐπιθυμίαν ἐκτέτμηται, κυβερνήτην δὲ ἐπιγέγραπται θεῖον λόγον.

Einige andere Gleichnisse, die auch hieher gehören, wie das von dem Felsen, aus dem Moses Wasser schlug, werden wir weiter unten beibringen.

Wie weiter oben in anderer Beziehung, kommt auch in dieser Bedeutung der Ausdruck ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, als gleichsinnig mit θεῖος λόγος vor. So **de specialibus legibus I, Mang. II. 275**, Mitte. Nachdem er hier das mosaische Gesetz, das den Weibern zu schwören verbietet, weil der Mann oder der Vater sie vor Gericht vertreten müsse, nach der wörtlichen Erklärung dargestellt, sagt er: „Man könne hier auch einen tieferen Sinn finden, nämlich den, daß der göttliche Logos die Aufsicht über die Seelen führe, und den Keim des Guten in sie lege; denn Weib bedeute in jenen Worten des Textes die Seele, der Mann den Logos. Wenn es nun im Texte heiße, der Ehemann oder der Vater solle die Stelle des Weibes vertreten, so sey zu bemerken, daß derselbe Logos bald als Vater zu betrachten sey, bald als Mann: als Vater, sofern er edle und gute Gedanken in den Seelen erzeugen könne; als Mann, sofern er fähig sey, den Samen dazu in die Seele auszustreuen. Die Worte lauten so: εἰδέναι τοίνυν προςήκει, ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος πατρὸς ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς ἔχει δύναμιν, ἐπινοίαις διαφόροις. Ἀνδρὸς μὲν, ἐπειδὴ τῶν ἀρετῶν σπόρον ὥςπερ εἰς ἀγαθὴν ἄρουραν τὴν ψυχὴν καταβάλλεται· πατρὸς δὲ, ὅτι βουλὰς ἀγαθὰς καὶ πράξεις καλὰς καὶ σπουδαίας γεννᾷν πέφυκε, καὶ γεννήσας ἐκτρέφει ποτίμοις δόγμασιν, ἃ παιδεία καὶ σοφία χορηγοῦσιν. In anderen Stellen dagegen verschwindet das Bildliche, und die abstracte Bedeutung tritt allein hervor. So **quod omnis probus liber, Mang. II. 452**, Mitte. Jeder Schlechte sey ein Sclave, nur derjenige, der sich dem Gesetze unterordne, sey frei: ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι. Νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος θνητοῦ φθαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις

ἀψύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν
τῷ διανοίᾳ τυπωθείς. Diese Worte erinnern lebhaft
llen des neuen Testaments.

er Logos wird jedoch nicht bloß als Quell der den Seelen
enden Weisheit, sondern zweitens auch als Geber und
der Tugend, ja, als die inwohnende Idee der Ver-
überhaupt dargestellt. In letzterer Beziehung vergleiche
e vita **Abrahami**, Pf. V. 336. Nachdem er hier den
zwischen dem Könige Kedor Laomer mit seinen Ver-
en gegen den König von Sodom und seine vier Ge-
und den Sieg Abraham's über die triumphirende Par-
ach der wörtlichen Erklärung dargestellt, fährt er fort:
lege auch ein tieferer mystischer Sinn in dieser Geschichte.
ier Könige bedeuten die vier Hauptlaster, oder Leiden-
n: Wollust, Begierde, Furcht und Traurigkeit, die fünf
n, deren Anführer, der König von Sodom, müssen von
ünf Sinnen verstanden werden, die bald mit den Leiden-
en verbündet seyen, bald wider sie ankämpfen. Abraham
, als der zehnte in dieser Reihe, bedeute den zur Ord-
weisenden Logos. Wenn dieser seine Waffenrüstung, die
nden anziehe, so werfe er jene neun Mächte siegreich
. Der hergehörende Text lautet so: ἔστι δ' οὐ πλάσμα
ν τὸ λεχθὲν, ἀλλὰ πρᾶγμα τῶν ἀψευδεστάτων ἐν ἡμῖν
ς θεωρούμενον. Πολλάκις μὲν γὰρ ὁμόνοιαν τὴν πρὸς
άθη διατηροῦσιν αἰσθήσεις, χορηγοῦσαι τὰ αἰσθητὰ
ς' πολλάκις δὲ καὶ στασιάζουσι μηκέτι ἀξιοῦσαι τὰ
ελεῖν, ἢ μὴ δυνάμεναι, διὰ τὸ παρεῖναι τὸν σωφρονι-
λόγον. Ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὐτοῦ παντευχίαν,
ρετὰς, καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύνα-
ανταγώνιστον, ἐῤῥωμενέστατα κρατεῖ· φθαρτὰ γὰρ ἀφ-
ῃ συνοικεῖν οὐ θέμις. Αἱ μὲν οὖν ἐννέα δυναστεῖαι
ρων παθῶν καὶ πέντε αἰσθήσεων, φθαρταί τε καὶ
θορᾶς αἴτιαι. Ὁ δὲ ὁρμητηρίῳ χρώμενος ταῖς ἀρεταῖς

λόγος ἱερὸς καὶ θεῖος ὄντως, ἐν ἀριθμῷ ταττόμενος δεκ
τῇ παντελείᾳ, πρὸς ἅμιλλαν ἐλθὼν, ἐῤῥωμενεστέρᾳ δυνά
τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος, ἀνακράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας
ναστείας.

Es ist auffallend, daß sich Philo in dieser Allegorie gegen seine sonstige Gewohnheit eine bedeutende Abweichu von den Grundzügen des Wortsinns erlaubt. Abraham, d hier ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενόν τι, oder der λόγος seyn so besiegt nach dem Texte der Genesis die vier Könige, den fün fen aber hilft er; nach der Allegorie dagegen müßte er e gentlich alle neun überwinden. Desto eher dürfen wir anneh men, daß unser Verfasser hier seine eigene Ansicht ausspricht Ist dieß der Fall, so kann unter dem λόγος ἱερὸς und ὄν τως θεῖος, kaum etwas anderes verstanden werden, als di reine Idee des Geistes, der Mensch nach dem Ebenbild oder die Urvernunft, sofern sie durch göttlichen Beistand ge kräftigt, den Widerstand der Leidenschaften mit Leichtigkei überwindet.

Diese Erklärung wird noch durch eine Reihe von Stel len bestätigt, in denen der Logos, als Idee des Guten, al Wächter der Tugend erscheint. Gewöhnlich stellt ihn unse Verfasser in dieser Beziehung als das Gewissen dar. S noch ziemlich uneigentlich in der Schrift **quod Deus sit im mutabilis**, Pf. **II. 446.** Mang. I. 292, unten, und 29 oben. Er spricht hier von dem mosaischen Gesetz über de Aussatz (**Levit. XVI. 36.**), welches bestimmt, daß ein Hau obwohl der Ansteckung verdächtig, noch nicht unrein sey, b vor es der Priester eingesehen; erst, wenn dieses geschehe und seine Erklärung erfolgt sey, dürfe es für unrein gelte Philo erklärt den Wortsinn für unzulänglich; „denn m sollte viel eher erwarten, daß das Haus durch den Eintr des Priesters rein, als unrein würde. Deßhalb müsse m zur allegorischen Erklärung sich wenden. Diese seye auch ga

Der Priester bedeute den göttlichen Logos; ehe dieser
das Haus, d. h. in die Seele komme, seyen alle Handlun-
schuldlos; denn bevor der Verweiser, der Lehrer, sich ver-
men lasse, könne man der Seele ihre Vergehungen nicht
Schuld anrechnen; so wie er aber komme und Alles mit
em Lichte beleuchte, dann trete die Schuld in ihrer Nackt-
t hervor. Der Text lautet so: Ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λό-
εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν, καθάπερ τινὰ ἑστίαν, οὐκ ἀφῖκται,
ντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια. Ὁ γὰρ ἐπίτροπος ἢ πα-
ρ ἢ διδάσκαλος, ἢ ὅ τι ποτε χρὴ καλεῖν τὸν ἱερέα, ὑφ'
νουθετηθῆναι καὶ σωφρονισθῆναι μόνου δυνατὸν, μακρὰν
ἕστηκε. Συγγνώμη δὲ τοῖς δι' ἀμαθίαν ἀπειρίᾳ τῶν πρακ-
ν ἁμαρτάνουσιν. Οὐδὲ γὰρ ὡς ἁμαρτημάτων αὐτῶν ποι-
νται κατάληψιν. Ἔστι δὲ ὅτε κατορθοῦν ἐν οἷς πταίουσι
γάλα, νομίζουσιν. Ὅταν δὲ εἰςέλθῃ ὁ ἱερεὺς ὄντως, ἔλεγ-
ς, εἰς ἡμᾶς, ὥςπερ φωτός τις αὐγὴ καθαρωτάτη, τηνι-
ῦτα γνωρίζομεν τὰ ἐναποκείμενα ἡμῖν οὐκ εὐαγῆ τῇ ψυχῇ
ουλεύματα καὶ τὰς ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους πράξεις, αἷς
νοίᾳ τῶν συμφερόντων ἐνεχειροῦμεν. Ταῦτ' οὖν ἅπαντα
ἱερωμένος ἔλεγχος μιάνας, „ἀποσκευασθῆναι καὶ ἀποσυ-
ηθῆναι" κελεύει, ὅπως αὐτὴν „καθαρὰν ἴδῃ" τὴν τῆς ψυ-
ῆς „οἰκίαν," καὶ, ἐάν τινες ἐν αὐτῇ νόσοι γεγόνασιν, ἰάση-
ι. Zwar erscheint hier der Logos nicht als etwas in der
ele bleibendes, sondern er ist bald da, bald nicht da, und
uß also erst von außen kommen; allein dieß ist Bild; der
usdruck ἔλεγχος, der sonst geradezu vom Gewissen gebraucht
ird, weist deutlich genug auf die bezeichnete Idee hin.

Ungleich klarer tritt diese Bedeutung hervor in der Schrift
od deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 232, unten,
ng. I. 219, Mitte. „Es sey besser von Gott gestraft, als
selbst überlassen zu werden. Denn wer sich selbst über-
en werde, der sey der unerbarmenden Kreatur anheimge-
en. Wenn aber Gott uns strafe, so werden die Fehler

wieder gut gemacht, indem er nämlich seinen zurechtw
Richter, seinen Logos in die Seele sende, um s
Verweise zu reinigen.“ Die Worte sind: ἱκετεύωμεν
θεὸν, οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγ
κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς, ἢ παρεῖναι. Παρεὶς μὲν γά
τοῦ ἵλεω δούλους ἑαυτοῦ, γενέσεως δὲ τῆς ἀνηλεοῦ
γάσεται. Κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πρᾴως, ἅτε
ὤν, ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα, τὸν σωφρονιστ
χον, τὸν ἑαυτοῦ λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας
δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, α
σεται. Es fällt in die Augen, daß hier unter dem L
Logos σωφρονιστὴς nichts anders gemeint seyn kann
Stimme des Gewissens, sofern sie durch göttliche A
laut wird. Wenn es heißt, dieser Logos werde in d
herabgesendet, so scheint dieß zwar die Meinung v
setzen, als wäre er nicht immer da, also keine einn
Kraft, was doch das Gewissen ist; aber die Sendung
ßes Bild, und weist darauf hin, daß das Gewiss
spricht, bald schweigt.

Bilderreich und doch so, daß das Bild durch d
stellung zerstört wird, kehrt dieselbe Idee wieder in der
quod Deus sit immutabilis, Pf. **II. 464**, **Mang.**
„Die wahre Weisheit, sagt er hier, bestehe darin, daß
Irdische für Nichts halte, und seinen Sinn zum Ewigen
denn wer nicht in die Höhe strebe, der könne unmög
Irdische aufgeben. Aber dieser Richtung auf das E
beite der irdische Sinn, Edom in der Schrift genann
gen, und der göttliche seinerseits diesem Edom und sei
schlechte. Zu letzterem gehöre nun auch Bileam, dieweil
einmal damals, als ihm der Engel erschien (**Num. X**
und das innere Aug ihm geöffnet wurde, von der
abließ, dafür aber auch zu Grunde ging.“ Nun fähr
allgemein so fort: „Dann werden die Krankheiten d

ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἀπται-
ἀ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ — τὰς ἀκρίτους ἑαυ-
νόμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου, ἃς
υθεσίᾳ καὶ σωφρονισμῷ καὶ τῇ τοῦ παντὸς ἐπανορ-
βίου, συνεχῶς εἴωθε ποιεῖσθαι. Die Parenthese ist
hoben, um den allgemein gestellten Satz mit dem, was
über Bileam gesagt wurde, zu verbinden. Bileam
aber ist hier kein Individuum, sondern ein τρόπος ψυ-
und so ist auch die Engelserscheinung als eine Modifi-
der Seele genommen, woher denn auch die Worte συνε-
εἴωθε ποιεῖσθαι. Was immer oder häufig in der Seele
ieht, das muß wohl von einer inwohnenden Kraft der-
herrühren.

Wenn nun Philo in den bisher angeführten Stellen von
λόγος ἔλεγχος spricht, so nennt er in der Schrift de
ogo, **Mang. II. 195**, oben, das Gewissen schlechtweg
ος. Er handelt hier vom Meineide: Wer falsch schwöre,
Seele sey voll der ärgsten Unruhe; denn: ὁ γὰρ ἑκά-
ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος, οὐδὲν εἰωθὼς
δέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώ-

σκων ἀνίατα, μέχρις ἂν τὴν ἀθλίαν καὶ ἐπάραι
ἀποῤῥήξῃ. Diese schöne Beschreibung entspricht g
was in den oben angeführten Stellen enthalten ist,
hier ἔλεγχος statt λόγος steht, und der Verweiser gan
wohnende Kraft dargestellt wird.

Ja, so sehr waren für Philo die Begriffe von
und λόγος zerschmolzen, daß er den Ausdruck παρ
den er sonst nur von dem Logos als Person gebrau
das Gewissen überträgt. So in der Schrift de
Mang. II. 247, gegen unten. Er spricht hier von
setze über den Meineidigen (**cfr. Levit. V. 20. VI.**
von innerer Angst getrieben, sich selbst angebe. Ei
chen werde Verzeihung zu Theil; allein vor Allem
das anvertraute Gut, um dessen willen er den fals
geschworen, herausgeben, und außerdem ein Fünfthei
zur Entschädigung. Nachdem er auf diese Weise de
digten zufrieden gestellt, solle er sich auch im Tempel
Herrn entsühnen: *ὅταν δὲ ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον*
„Ἴτω," φησὶ, „μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν αἰτ
ἄφεσιν ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμ
κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐ
τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς, καὶ πρὸς ὑγείαν παντελ
βαλών. Den Ausdruck παράκλητος braucht Philo s
für den Logos, als Person, in der Bedeutung Fürspr
Menschen bei Gott. Zwar paßt er in dieser Stelle i
sprünglichen Bezeichnung, Beistand; aber doch hat die
immer etwas ungewöhnliches an sich, und Philo
gewiß nicht genommen haben, wenn er nicht gewohn
wäre, παράκλητος mit λόγος, und dieses wieder mit
gleich zu denken, so daß er also nach dem Grundsa
Dinge, die einem dritten gleichen, sind sich selbst g
nes für das andere setzen konnte.

Blicken wir nun zurück, und überschauen die Le

Diese Wendung des Logos=Begriffs ist eine consequente
tung aus der Ideenlehre. Alles Endliche ist, unserem
ster zufolge, nach göttlichen Ideen, und durch diese ent=
n, und das Wesen des menschlichen Geistes ist selbst
ογικὴ ἰδέα. Nun ist aber der Logos das allgemeinste
deellen, τὸ γενικώτατον, folglich wird sich der mensch=
Geist zu ihm verhalten, wie die Species zur höchsten
ng. Aber hinwiederum das Einzelne besteht, nach der=
Lehre, nur dadurch, daß das Allgemeine, die Idee, in
be eingeht und reell in ihm wohnt, folglich hat auch
öttliche Logos seinen Sitz im Menschengeiste, er ist die
Vernunft, die Weisheit, das reine Gewissen, sofern
Kräfte sich in uns äußern.

Philo hat diese Lehre noch auf eine andere eigenthüm=
Weise ausgeführt, nämlich in dem Dogma vom Eben=
, an das wir später kommen werden.

c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφία.

Wir gehen zu einer neuen wichtigen Frage über. Philo

I. 490, unten), eine göttliche und eine menschliche; die
ein schwaches Abbild der ersteren, und von ihr so seh
schieden, wie genus und species. Die göttliche liebe di
samkeit und wohne bei Gott." Die sinnbildliche Deutun
Turteltaube und Haustaube, welche bei dem Opfer
ham's, Genesis XV. 9, genannt werden, hatte ihn au
sen Satz geführt; die Turteltaube bedeute die göttliche
andere, die menschliche Weisheit. Der Text ist: πρὸ
τούτοις (sc. λάβε μοι, Gott spricht nämlich zu Abra
„τρυγόνα τε καὶ περιστεράν," τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀν
πίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἀναπηδᾷν με
τηκυίας, διαφερούσας δ' ἀλλήλων, ᾗ διαφέρει γένους
ἢ μίμημα ἀρχετύπου. Φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σ
διὰ τὸν μόνον θεὸν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπ
Συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται, ἥμερος δὲ καὶ τι
σὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολ
καὶ διαίτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα. Περιστερᾷ
την ἀπεικάζουσιν. Entkleidet man diese Worte ihres a
rischen Schmucks, so bleibt der Satz übrig: die gö
Weisheit sey von der menschlichen völlig verschieden;
Gott allein eigenthümlich, und einzig in ihrer Art, denn
heißt wohl, „sie wohne bei Niemand." Ganz dasselbe
aus derselben Veranlassung, braucht nun unser Verfasse
Logos. Man vergleiche dieselbe Schrift, Pf. IV. 102, M
περιστερᾷ μὲν ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἐπειδὴ τιθασσὸν καὶ σ
φον ἡμῖν ἐστι τὸ ζῶον, εἰκάζεται, τῷ δὲ τούτου παρ
ματι, ἡ τρυγών. Ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονω
ἐν ὄχλῳ τῶν γενομένων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρό
ἀλλ' ἄνω φοιτᾷν εἰθισμένος ἀεὶ, καὶ ἑνὶ ὀπαδὸς εἶναι
λετηκώς.

Dieselbe Weisheit nennt Philo in der Schrift, de
gressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 192. M
I. 536, oben, die Burg und Wohnung des höchsten K

aus folgender Veranlassung. Er war vorher auf das Lob der Zehnzahl gerathen, und unerschöpflich in dieser Materie, geht er die verschiedenen mosaischen Einrichtungen und Gebräuche durch, in denen ihre Würde gefeiert werde. Auf diese Weise, sagt er nun, sey auch das Stiftszelt aus zehn Vorhängen gemacht; denn das Gebäude der Weisheit müsse die vollkommene Zahl, die zehn, in sich fassen. Die Weisheit aber sey die Wohnung des höchsten Herrschers. Sofern das Gezelt die zehn Vorhänge enthalte, bedeute es die Ideenwelt; die wirkliche Welt sey daran abgebildet, sofern die Vorhänge aus Stoffen bestehen, welche die vier Elemente darstellen. Der Text ist: προϊὼν δὲ καὶ τὸ θεῖον ἐνδιαίτημα, τὴν σκηνὴν, „δέκα αὐλαίας“ ἐρεῖ· τὸ γὰρ τῆς ὅλης πῆγμα σοφίας ἀριθμὸν τέλειον εἴληχε, δεκάδα. Σοφία δὲ αὐλὴ καὶ βασίλειόν ἐστι τοῦ πανηγεμόνος καὶ μόνου βασιλέως αὐτοκράτορος. Ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστὶν, ἐπειδὴ καὶ τὰς αὐλαίας ἐκ τοιούτων συνύφηνεν, ἃ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύμβολά ἐστιν.

Die Worte ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστὶν, bieten einige Schwierigkeit dar. Man muß wohl so verbinden, ὁ μὲν νοητὸς οἶκος, sein intelligibles Haus οὗτος ἐστὶν ist diese, nämlich die Weisheit, deren Sinnbild die Stiftshütte, ὁ δὲ αἰσθητὸς, sein sichtbares Haus ist die Welt; diese ist aber auch abgebildet, nämlich an dem Stoffe, aus dem die Vorhänge bestehen. Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel übrig, daß dieß der Sinn des Originals seyn muß. Wenn es nun heißt, die Weisheit sey die Wohnung des Höchsten, so ist dieses Bild daher entstanden, weil in der Stiftshütte, dem Sinnbilde der göttlichen Sophia, der Höchste wohnen soll; folglich drückt es keine eigenthümliche Idee des Verfassers aus, und will bloß dasselbe besagen, was in der oben angeführten Stelle durch die Worte, πῆμα θεοῦ ἐστι, bezeichnet wird. Viel wichtiger ist die Be-

ziehung der Sophia auf den κόσμος νοητός, da diese ganz freiwillig, und ohne Zwang durch den Text, gegeben wird. Abermals wird also der Weisheit dasselbe zugeschrieben, was sonst dem Logos, so wie auch diesem vorzugsweise die Zehnzahl heilig ist.

Diese Weisheit ist ferner älter, als die Welt, und Weltschöpferin. Man vergleiche das Buch **de caritate**, Mang. II. 385, unten. Er sagt hier, Moses habe nicht seine Kinder, nicht seinen Neffen, nicht einmal den vielbewährten Josua geradezu zu seinen Nachfolgern in der Regierung und Leitung des Volkes ernannt, sondern Gott darüber befragt, und auf die Einwürfe, warum er nicht selbst handle und wähle, geantwortet: „Zur Führung eines Volks ist Weisheit nöthig; diese kommt aber nur von Gott." Er drückt dieß so aus: σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν, οὔτε θέμις οὔτε δυνατὸν ἄλλῳ τῳ κρίνειν, ἢ θεῷ, καὶ τοῖς ἀδόλως καὶ καθαρῶς καὶ γνησίως αὐτῆς ἐρῶσιν.

Der zweite Satz, daß sie die Weltschöpferin sey, wird z. B. behauptet **de ebrietate**, Pf. III. 182, Mitte, Mang. I. 361, unten u. f., in einer bilderreichen Stelle. Er stellt in der genannten Schrift die Trunkenheit, als Laster überhaupt, besonders als das Laster der Unwissenheit dar, und beruft sich auf den Spruch **Deuteron. XXI. 20.** und 21, wo Moses gebietet, die Aeltern sollen einen ungehorsamen Sohn vor die Gemeinde führen und steinigen lassen. Die Ausdrücke der **LXX.** sind diese: ἀπειθεῖ καὶ ἐρεθίζει, συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ. Dieß benützt nun Philo, zum Beweise, daß Trunkenheit und Laster eins sey. Einen solchen Menschen verklage sein Vater und seine Mutter, die ihn eigentlich retten sollten. Dieß sey natürlich; denn Vater bedeute hier Gott, Mutter die göttliche Weisheit: Πατρὸς δὲ καὶ μητρὸς κοιναὶ μὲν αἱ κλήσεις, διάφοροι δὲ δυνάμεις.

τοῦτον, „Ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ
, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με.“ Ἦν γὰρ ἀναγ-
τῆς μητρὸς καὶ τιθηνῆς τῶν ὅλων πάνθ' ὅσα εἰς γένε-
λθε, εἶναι νεώτερα. Der größte Theil dieser Darstel-
ist durch den Zwang des Textes entstanden. Ein sol-
rzwungenes Bild ist offenbar der Ausdruck Vater von
und Mutter von der Weisheit gebraucht; so wie die
ichtung der einen durch den andern. Die Stelle Deu-
XI. 20, wo von einer Anklage des Sohnes, durch Va-
nd Mutter, die Rede ist, legte ihm diese Fessel auf.
gen eigenthümliche und freie Ansicht des Verfassers ist
daß die Sophia die Kraft sey, durch welche die Welt
nden. Was er hierüber sagt, hat gar keine Bezie-
zu der Stelle des Pentateuchs, und paßt eigentlich nicht
n Zusammenhang; denn nicht sowohl in der Bedeutung
chöpferin, als vielmehr in der andern, als inneres Prin-
r Seele, die ihm sonst sehr geläufig ist, konnte die Weis-
als Anklägerin des Unverstandes, aufgeführt werden, in-
nämlich der dem Menschen eingeborne Trieb des Wis-
en Trägen anklagt und richtet, gleichwie der Logos, als

nützung der Stelle aus den Proverbien, auf welche wir später zurückkommen werden.

Als Weltschöpferin erscheint die *σοφία* noch in vielen andern Stellen. So im zweiten Buche **legis allegoriarum**, Pf. **I. 210**, Mitte. **Mang. I. 75**, Mitte, wo er den Spruch, **Genesis II. 24**: *ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ προςκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύοι εἰς σάρκα μίαν*, auf folgende Weise erklärt: *ἕνεκα τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς, ὅταν αὐτῇ δουλωθῇ, καταλίπῃ καὶ τὸν πατέρα, τὸν ὅλων θεὸν, καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ, καὶ προςκολλᾶται καὶ ἑνοῦται τῇ αἰσθήσει.* Ganz so und aus ähnlicher Veranlassung erscheint die Sophia in der Schrift **quod deter. potiori insidiari soleat**, Pf. **II. 182**, Mitte, wo unser Verfasser das vierte Gebot, „ehre Vater und Mutter, daß es dir wohl gehe," ebenfalls auf Gott und seine Weisheit deutet: *ἐὰν πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα κόσμον, μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι᾽ ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν, τιμῆς ἀξιώσῃς, αὐτὸς εὖ πείσῃ. Δεῖται γὰρ οὐδενὸς, οὔτε ὁ πλήρης θεὸς, οὔτε ἡ ἄκρα καὶ παντελὴς ἐπιστήμη· ὥστε τὸν θεραπευτικὸν τούτων μὴ τοὺς θεραπευομένους ἀνενδεεῖς ὄντας, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν μάλιστα ὠφελεῖν.* Abermals ist hier die Weisheit gleich mit *ἄκρα θεοῦ ἐπιστήμη*.

Wenn sie in den bisherigen Stellen immer nur, unter dem Bilde der Mutter, zur Weltschöpferin gemacht wird, so erscheint sie an andern Orten in schmucklosen Worten als solche. Man vergleiche **de migratione Abrahami**, Pf. **III. 428**, unten: *τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν* (*ὁ θεὸς* nämlich) *οὐ μόνον ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ τὴν ἐπιστήμην τῶν γεγονότων ἱδρυκέναι βεβαιότατα παρ᾽ ἑαυτῷ.* Sie ist hier zugleich weltschöpferische Kraft und Allwissenheit.

Aber nicht nur darin ist die Sophia dem Logos gleich,

daß beiden auf dieselbe Weise die Schöpfung zugeschrieben wird, sondern erstere ist auch, wie der Logos, inneres Princip der Seele, Geberin der Wahrheit und Tugend. So wird sie sehr bilderreich dargestellt in der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, M. I. 553, Mitte. Veranlassung gibt die Aufforderung Isaak's an Jakob (cfr. Gen. XXVIII. 2.) *ἀναστὰς ἀπόδραθι εἰς τὴν Μεσοποταμίαν, εἰς τὸν οἶκον Βαιθουὴλ τοῦ πατρὸς τῆς μητρός σου.* Diese Worte werden so gedeutet. „Wende dich zur himmlischen Weisheit, denn du wirst an ihr einen sichern Hafen in den Stürmen des Lebens finden. Diese Weisheit werde in der Schrift durch den Namen Bathuel bezeichnet, welcher Tochter Gottes bedeute. Denn wirklich sey die Weisheit eine reine, stets jungfräuliche Tochter. Warum heißt nun aber Bathuel, Vater der Rebekka? wie kann die Weisheit, eine Tochter Gottes, Vater seyn? wohl aus keinem andern Grunde, als weil ihr Name zwar weiblich, ihr Wesen aber männlich ist. Wir bekümmern uns nicht um Namen, sondern erklären die Tochter Gottes, die Weisheit geradezu für den Vater und Erzeuger, der in die Seelen den Saamen der Wissenschaft, des Verstandes und löblicher Handlungen legt.“ Der Text ist: *σοφίας δὲ ὄνομα Βαιθουὴλ ἐν χρησμοῖς ᾄδεται, τοῦτο δὲ μεταληφθὲν, θυγάτηρ θεοῦ προςαγορεύεται· καὶ γνησία γε θυγάτηρ καὶ ἀεὶ πάρθενος, ἀψαύστου καὶ ἀμιάντου φύσεως ἐπιλαχοῦσα, διά τε τὴν ἑαυτῆς κοσμιότητα, καὶ διὰ τὸ ἀξίωμα του γεννήσαντος. Πατέρα δὲ τῆς Ῥεβέκκας Βαιθουὴλ εἶπε. Καὶ πῶς ἡ θυγάτηρ τοῦ θεοῦ, σοφία, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως εἶναι „πατήρ;“ Ἢ διότι ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις; Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προςρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων· ἐπειδὴ τὸ μετὰ θεὸν, καὶ ἂν εἰ τῶν ἄλλων ἁπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν θῆλυ ὡς ἂν παρὰ ἄῤῥεν τὸ τὰ ὅλα ποιοῦν ἐλέχθη, κατὰ τὴν πρὸς τἄλλα ὁμοιότητα. Ἀεὶ γὰρ προνομίαν το*

ἄῤῥενος ἔχοντος, ἐνδεῖ καὶ ὑστερίζει τὸ θῆλυ. Λέγομεν
μηδὲν τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασι διαφορᾶς φροντίσαντες, τὴν θ
τέρα τοῦ θεοῦ σοφίαν ἄῤῥενά τε καὶ πατέρα εἶναι, σπείρ
καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην,
νησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις. Ἔνθεν δὲ ὁ ἀσκ
Ἰακὼβ μνᾶται γάμον ἑαυτῷ· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν, ἢ ἐκ
σοφίας οἴκου κοινωνὸν εὑρήσει, γνώμην ἀνεπίληπτον, ᾗ π
συνδιατρίψει τὸν αἰῶνα; Das meiste in dieser Darstel
ist Bild, oder durch den Zwang der Allegorie entstanden,
eigenthümliche Idee unseres Verfassers möchte ich nur
Satz herausheben, daß die göttliche Weisheit in den me
lichen Seelen Erkenntniß wirke, und in ihnen wohne. D
spricht er nun auch an vielen andern Stellen, und auf
verschiedenste Weise, aus. Sie ist das Manna, das den
tern zu Theil ward. So de profugis, Pf. IV. 282, w
die Stelle Exod. XVI. 4: ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ
οὐρανοῦ, so erklärt: τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφί
θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμασιν ἄνωθεν ἐπιψεκ
διανοίαις. Sie ist der Quell, den Moses aus dem F
schlug, und der die Seelen tränkt. Man vergleiche das z
Buch legis allegor., Pf I. 228, unten: ἡ ἀκρότομος πέ
ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν — ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθ
ψυχάς. Ebenso erscheint sie in der Schrift quod dete
potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, M
Er erklärt hier den Spruch, Deuter. XXXII. 13: ἐθ
σαν μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας, auf
gende Weise: πέτραν τὴν στεῤῥὰν καὶ ἀδιάκοπον ἐμφα
σοφίαν θεοῦ, τὴν τροφὸν καὶ τιθηνοκόμον καὶ κουροτρ
τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐφιεμένων. Αὕτη γάρ, οἷα μ
τῶν ἐν κόσμῳ γενομένη, τὰς τροφὰς ἐξ ἑαυτῆς εὐθὺς ἤ
τοῖς ἀποκυηθεῖσιν· ἀλλ' οὐχ ἅπαντα τροφῆς θείας ἠξι
τὰ δὲ ὅσα τῶν ἐκγόνων ἐπάξια τῶν γεννησάντων εὑρίσ
πολλὰ γὰρ ἐσθ' ἃ λιμὸς ἀρετῆς, ὁ τοῦ περὶ τὰ σιτί

τοτὲ σχετλιώτερος, διέφθειρε. Φέρεται δὲ ἡ τῆς θείας σοφίας πηγὴ, τοτὲ μὲν ἠρεμαιοτέρῳ καὶ πραοτέρῳ ῥεύματι, τοτὲ δὲ αὖ μετ᾽ ὀξυτέρου τοῦ τάχους καὶ πλείονος φορᾶς τε καὶ ῥύμης. Ὅταν μὲν οὖν ἠρέμα κατέρχηται, μέλιτος γλυκαίνει τὸν τρόπον· ὅταν δὲ μετ᾽ ὠκύτητος, ἀθρόα ὕλη καθάπερ ἔλαιον ψυχικοῦ γίνεται φωτός. Aehnlich ist eine Aeußerung in der Schrift **de posteritate Caini**, Pf. II. 322, unten, **Mang. I. 251**, unten, wo unser Verfasser den Spruch, **Genesis XXIV. 16**, κατέβη ἡ Ῥεβέκκα ἐπὶ τὴν πηγὴν ἀναπλῆσαι τὴν ὑδρίαν καὶ ἀνέβη, mystisch so deutet: πόθεν γὰρ τὴν φρονήσεως διψῶσαν διάνοιαν εἰκός ἐστι πληροῦσθαι πλὴν ἀπὸ σοφίας θεοῦ, τῆς ἀνελλιποῦς πηγῆς, εἰς ἣν κατιοῦσα ἀναβαίνει κατὰ τὸ συγγενὲς σπουδαῖον μαθητοῦ. Ganz dasselbe über dieselbe Stelle findet sich **de profugis**, Pf. IV. 310, oben, mit dem Beisatze: ἥδ᾽ ἐστὶν (πηγὴ scil.) ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἵτε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται. Hier wird die Weisheit zur ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, wie sonst der Logos als ἰδέα ἰδεῶν erscheint.

Endlich wird die σοφία ganz wie der λόγος auch das Vaterland und die Heimath frommer und weiser Seelen genannt. So im dritten Buche **legis allegoriarum**, Pf. I. 170, Mitte. Unser Verfasser sagt hier, der wahre Weise müsse aus sich selbst heraus treten, dem Leibe entfliehen und nur Gott allein leben. Darum heiße es auch, (**Exod. XXX. 7.**) Moses habe sein Gezelt außerhalb des Lagers aufgerichtet; denn Gezelt bedeute die göttliche Weisheit, in welcher der Gerechte wohne, das Lager aber den Leib; so daß der Sinn des Ausspruches der sey: Ein Weiser, welcher der höheren Wissenschaft theilhaftig sey, lebe außer dem Körper und nur der Weisheit. Die Worte sind: οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ σκηνὴν λαβὼν, τουτέστι σοφίαν, ἐν ᾗ κατασκηνοῖ καὶ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς, ἔπηξε καὶ ἐβεβαιώσατο καὶ

κραταιῶς ἱδρύσατο, οὐκ ἐν τῷ σώματι ἀλλ' ἔξω τ
Das Bild *ἡ σοφία, ἐν ᾗ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς* ist zwar du
Gegenbild *σκηνὴ* entstanden, aber die Idee selbst stimm
lich mit den sonstigen Ansichten Philo's überein.

Man ersieht aus der bisherigen Schilderung, d
Weisheit ganz dieselben Prädikate gegeben werden,
sonst dem Logos zukommen. Sie ist Umfang und O
Ideen, Idee und Kraft zugleich, sie ist die Weltschö
sie ist endlich inneres Princip der Seele, Alles so, wi
es bei dem Logos fanden, nur daß sie in letzterer Bezi
weniger als eingeborne Kraft des Geistes, als Segen
oben, dargestellt wird, was aber schon in dem Worte
da man gewohnt ist, die Weisheit nicht als etwas N
liches, sondern als etwas Erworbenes zu denken. Ja
Uebereinstimmung in den Prädikaten ist so groß, daß
sehr eigenthümliche Wendung der Logoslehre, der Begri
τομεὺς, auch auf sie übergetragen wird. Dieß geschie
der Schrift **de profugis**, Pf. **IV. 310**, **Mang. I.** 575
tere Mitte. Er sagt hier, der Quelle, aus welcher R
(der zum Himmlischen aufstrebende Sinn) schöpfte, wer
der Schrift (**Genes. XIV. 7.**), der sehr passende Nam
σις und *ἁγία* gegeben: *Ταύτῃ ὁ ἱερὸς λόγος τῇ πηγῇ*
φυέστατα ὀνόματα τίθεται, „κρίσιν“ αὐτὴν καὶ „ἁγίαν“
αγορεύων. „Ἀναστρέψαντες“ γὰρ, φησὶν, ἦλθον ἐπ
πηγὴν τῆς κρίσεως, αὕτη ἐστὶ Κάδδης·“ καλεῖται δὲ Κ
ἅγιος. Μονονοὺκ ἐκβοᾷ καὶ κέκραγεν, ὅτι ἡ τοῦ θεο
φία ἁγία τέ ἐστιν, οὐδὲν ἐπιφερομένη γήϊνον, καὶ
τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται. Die
drücke *κρίσις τῶν ὅλων, διαζευγνῦναι τὰς ἐναντιότητας*,
den ebenso vom Logos *τομεὺς* gebraucht, und namentlich
διαζευγνῦναι nichts anderes bedeuten, als jenes Scheiden
sonst dem Logos zugeschrieben wird. —

Ich hoffe, Jedermann werde mit mir diese Stelle

nügend finden für die wohlbegründete Vermuthung, daß λόγος und σοφία Wechselbegriffe seyen. Gegen diese Annahme ließen sich zwar solche Stellen erheben, wo beide Begriffe neben einander gestellt, und deutlich unterschieden werden. Von dieser Art sind folgende. Im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 204, Mitte, Mang. I. 690, gegen unten, wird die Stelle, Genesis II. 10: ποταμὸς δέ πορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὴν γῆν, so erklärt: Καλεῖ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφίαν, Ἐδὲμ, ἧς ἑρμηνεία τρυφή. Διότι, οἶμαι, ἐντρύφημα καὶ θεοῦ σοφία, καὶ σοφίας θεὸς, ἐπεὶ καὶ ἐν ὕμνοις ᾄδεται, „Κατατρύφησον τοῦ κυρίου." Κάτεισι δὲ ὥςπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡςανεὶ παράδεισον. Man sieht wohl, warum hier λόγος und σοφία einander entgegengestellt werden. Es mußten nämlich, wegen der im Texte stehende Worte Ἐδὲμ und ποταμὸς auch in der Allegorie zwei entsprechende Begriffe aufgefunden werden. Deßwegen kann dieser Unterscheidung, weil sie nicht freiwillig ist, kein großes Gewicht zukommen. Wollte man aber auch einen tiefern philosophischen Sinn in den Worten finden, so könnte es doch nur dieser seyn: Der λόγος, als die auf die Welt wirkende Gotteskraft, geht aus von der ἐνδιάθετος σοφία θεοῦ, und der Unterschied zwischen λόγος und σοφία käme dann auf die oben nachgewiesene Unterscheidung, zwischen dem innern und äußern Logos zurück. Ganz ähnlich ist eine Stelle auf der folgenden Seite: τοῦτον τὸν λόγον εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως ἐν ὕμνοις εἶπεν (cfr. Psalm 65, 10.), ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων. Καὶ τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον ὑπολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· μᾶλλον δὲ, ὡς εἰπέ τις, ὅλον δι' ὅλων ἀνεχεόμενον, καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος, διὰ τὴν συνεχῆ καὶ

ἐπάλληλον τῆς ἀεννάου πηγῆς ἐκείνης φοράν. Nieman
hier λόγος θεῖος und νᾶμα σοφίας für etwas versch
halten; vielmehr ist letzteres beigesetzt, um die Quali
λόγος zu bezeichnen.

Scheinbar wichtiger ist eine Unterscheidung in der
de profugis, Pf. **IV. 256**, unten, **Mang. I. 557**,
Er spricht hier allegorisirend über die Stelle, **Exod**
13: δώσω σοὶ τόπον, οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἀκ
„Der Ausdruck τόπος bedeute Gott; die Worte δώ
seyen nicht auf den Fliehenden oder den Mörder zu b
sondern auf den, mit welchem Jehova rede, auf Mos
den τρόπος ψυχῆς, den dieser Name bezeichne. Denn
ein großer Unterschied zwischen einem Bürger und Be
des τόπος und einem Flüchtlinge, der sich nur vorüber
dort aufhalten dürfe.“ Um dieß an einem Beispiele
gen, fährt er so fort: τῷ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θε
τρίδα οἰκεῖν τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ, ὡς ἂν αὐτόχθονι δ
ται, τῷ δὲ ἐν ἀκουσίοις γενομένῳ σφάλμασι, καταφυγ
ὀθνείῳ ξένην, οὐχ ὡς πατρίδα ἀστῷ.

Der Ausdruck ἐπιστήμη θεοῦ, gleichbedeutend m
φία, wie wir oben gezeigt, entspricht dem Worte τόπο
er durch θεός erklärt. Also ist ἐπιστήμη Gott selbst
der Sinn ist dieser: Der Logos, als Weltkraft, wohnt
σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ, so daß die Bedeutung der
auf dasselbe Ergebniß hinausläuft, das wir in der vo
henden gefunden haben. Ein reeller Unterschied zwisch
γος und σοφία findet also nicht statt. Dieß geht auc
aus einer Menge anderer Stellen hervor; denn wenn
seither angeführten der λόγος von der Weisheit ab
wird, so findet in andern das umgekehrte Verhältniß
So **de profugis**, Pf. **IV. 282**, **Mang. I. 566**, oben,
ner Stelle, die schon berührt worden ist. Er redet hie
der mystisch vom Manna: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφο

Logos erscheint hier als Vater der *σοφία*, und verhält
n letzterer, wie das Allgemeine zum Besondern. Ande-
ts steht Logos wieder als gleichbedeutend mit der Weis-
a, denn das Manna, oder *ἄρτος οὐράνιος* wird ja im
ge des Satzes dem *λόγος*, am Ende der *σοφία* gleich-
. Man sieht also auf's klarste, daß unser Verfasser, je
dem Texte, den er erklärt, bald den einen, bald den an-
Begriff voranstellt, daß aber beide im Grunde eins und
be sind.

Wenn noch ein Zweifel übrig wäre, so würde er durch
nde zwei Stellen völlig gehoben, wo der Verfasser selbst
Identität beider ausdrücklich behauptet. Die erste findet
im ersten Buche legis alleg., Pf. I. 156. unten, und
oben, und lautet so: *ποταμὸς δέ φησιν ἐκπορεύεται ἐξ*
, *τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστιν*
ύτης, *αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας*,
ἐστιν *ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται*
κὴ *ἀρετή*. Die andere steht in dem Buche quod de-
r potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213,
nterst, und ist theilweise schon angeführt worden. Nach-

ἐπάλληλον τῆς ἀεννάου πηγῆς ἐκείνης φοράν. Niemand wird hier λόγος θεῖος und νᾶμα σοφίας für etwas verschiedenes halten; vielmehr ist letzteres beigesetzt, um die Qualität des λόγος zu bezeichnen.

Scheinbar wichtiger ist eine Unterscheidung in der Schrift **de profugis**, Pf. **IV. 256**, unten, **Mang. I. 557**, Mitte. Er spricht hier allegorisirend über die Stelle, **Exod. XXI. 13**: δώσω σοὶ τόπον, οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἀκουσίως. „Der Ausdruck τόπος bedeute Gott; die Worte δώσω σοὶ seyen nicht auf den Fliehenden oder den Mörder zu beziehen, sondern auf den, mit welchem Jehova rede, auf Moses oder den τρόπος ψυχῆς, den dieser Name bezeichne. Denn es sey ein großer Unterschied zwischen einem Bürger und Bewohner des τόπος und einem Flüchtlinge, der sich nur vorübergehend dort aufhalten dürfe." Um dieß an einem Beispiele zu zeigen, fährt er so fort: τῷ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς πατρίδα οἰκεῖν τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ, ὡς ἂν αὐτόχθονι δεδώρηται, τῷ δὲ ἐν ἀκουσίοις γενομένῳ σφάλμασι, καταφυγήν, ὡς ὀθνείῳ ξένην, οὐχ ὡς πατρίδα ἀστῷ.

Der Ausdruck ἐπιστήμη θεοῦ, gleichbedeutend mit σοφία, wie wir oben gezeigt, entspricht dem Worte τόπος, das er durch θεὸς erklärt. Also ist ἐπιστήμη Gott selbst, und der Sinn ist dieser: Der Logos, als Weltkraft, wohnt in der σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ, so daß die Bedeutung der Stelle auf dasselbe Ergebniß hinausläuft, das wir in der vorhergehenden gefunden haben. Ein reeller Unterschied zwischen λόγος und σοφία findet also nicht statt. Dieß geht auch noch aus einer Menge anderer Stellen hervor; denn wenn in den seither angeführten der λόγος von der Weisheit abgeleitet wird, so findet in andern das umgekehrte Verhältniß statt. So **de profugis**, Pf. **IV. 282**, **Mang. I. 566**, oben, in einer Stelle, die schon berührt worden ist. Er redet hier wieder mystisch vom Manna: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ

...γοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους
“ Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς
ὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις.
eint hier als Vater der σοφία, und verhält
wie das Allgemeine zum Besondern. Ande-
gos wieder als gleichbedeutend mit der Weis-
s Manna, oder ἄρτος οὐράνιος wird ja im
hes dem λόγος, am Ende der σοφία gleich-
eht also auf's klarste, daß unser Verfasser, je
den er erklärt, bald den einen, bald den an-
anstellt, daß aber beide im Grunde eins und

ein Zweifel übrig wäre, so würde er durch
llen völlig gehoben, wo der Verfasser selbst
er ausdrücklich behauptet. Die erste findet
che legis alleg., Pf. I. 156. unten, und
utet so: ποταμὸς δέ φησιν ἐκπορεύεται ἐξ
τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενική ἐστιν
πορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας,
θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται
ie andere steht in dem Buche quod de-
ari soleat, Pf. II. 216.

mit Logos und πέτρα mit Weisheit eins ist, so sind auch λόγος und σοφία synonym.

Es fragt sich nun bloß noch, warum unser Verfasser bald diesen, bald den andern Ausdruck braucht, und nicht bei einer Bezeichnung stehen bleibt. Außer den schon berührten Gründen, ist es noch ein anderer, der ebenfalls in die Augen fällt, sobald man die angeführten Stellen mit Aufmerksamkeit betrachtet. Er setzt nämlich σοφία statt λόγος hauptsächlich dann, wenn in dem Texte, den er erklärt, weibliche mystische Namen vorkommen, wie μήτηρ, θυγάτηρ, πέτρα, πηγή, σκηνή u. s. w., er setzt dagegen λόγος überall, wo ihn nichts im Texte zwingt, weibliche Namen zu gebrauchen; mit andern Worten, wo seine allegorische Erklärung ungehindert fortfließt, oder da, wo männliche mystische Namen, wie ποταμός, ἄρτος οὐράνιος, ihn selbst darauf leiten. Im Allgemeinen ist ihm der Begriff λόγος weit geläufiger, als der andere, σοφία, und man sieht wohl, daß ersterer weit mehr seiner Zeit angehört, als der letztere, worüber später Mehreres. Daher kommt es denn auch, daß er in den historisirenden Schriften, wo der Zwang des Textes und der Allegorie zum großen Theil wegfällt, nur sehr spärlich und meist zufällig von der Sophia redet.

Nachdem wir so die Lehre von der göttlichen Weisheit gegeben haben, ist nöthig, daß wir noch kurz die wichtige Frage berühren, was er sich eigentlich unter der Sophia gedacht habe. Sie läßt sich nicht befriedigend lösen, weil dieser Begriff zu den unsichersten und schwankendsten jener sonderbaren Philosophie gehört. Um einige Klarheit zu gewinnen, muß man vor Allem den doppelten Sinn des Wortes unterscheiden, sofern es nämlich eine δύναμις ἐνδιάθετος oder προφορική bezeichnet. In ersterer Beziehung ist die σοφία vom göttlichen Wesen nicht verschieden, sondern eine Eigenschaft, die vom menschlichen Verstande, in dem mehrere Kräfte un-

äußerung auf dieselbe durch Kräfte vermit-
hört die σοφία auch unter die Zahl dieser
Was ist sie nun aber als solches? Eine An-
Frage finde ich in einer Stelle der Schrift
brahami, Pf. III. 428, Mitte: ἡ σοφία
τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾶν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ
τοῦ θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον ἡλίου φέγγος, οὗ
ἥλιος. Zwar kann nach dem Zusammen-
Sinn in dieser Stelle liegen: die Weisheit
alles Wissens, sie sey die ἰδέα ἰδεῶν, so
liche erst durch die Sonne gegeben werde.
tung, daß sie die Ursonne sey, scheint mehr
Bild, wenn man einen Ausspruch über den
σοφία, über den λόγος hiemit vergleicht.
, Pf. I. 18, gegen oben, Mang. I. 6, un-
pricht er also vom λόγος. „Den unsicht-
Logos nennt Moses Abbild Gottes, und
m ist hinwiederum jenes unsichtbare Licht,
gos, der die Schöpfung offenbarte, nach-
dieses Licht ein überhimmlischer Stern,
n Himmelslichter, und eigentlich All-

νεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη. In dieser dunkeln Stelle, auf welche wir später zurückkommen werden, liegen folgende Sätze: der Logos ist zugleich Ebenbild Gottes und Offenbarer, oder offenbar gewordener Gott, ὁ διερμηνεύσας τὴν γένεσιν. Ein Abglanz von ihm ist das intelligible Urlicht, aus dem die Sterne ihren Glanz schöpfen. Demnach muß auch der Logos selbst eine Lichtnatur seyn, sofern er von Gott getrennt und als kosmische Kraft gedacht wird. Dieß fällt um so weniger auf, wenn man bedenkt, daß Philo Gott selbst als ein Lichtwesen darstellt. Da nun aber ferner σοφία und λόγος in jeder Beziehung Wechselbegriffe sind, so gilt dieß auch von dieser. Folglich möchten wir wohl Recht haben, wenn wir in der oben angeführten Stelle mehr als ein bloßes Bild oder Umschreibung und Wortschmuck finden. Nun erhebt sich aber noch die zweite Frage, wie die σοφία, die doch zuerst bloß eine Eigenschaft des göttlichen Verstandes ist, zu so etwas werden konnte. Abermals finden wir eine Andeutung hierüber in dem zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, wo er sagt: ἡ ἀκρότομος πέτρα (aus welchem Moses Wasser schlug, und der unserem Verfasser, wie wir wissen, ein Bild der himmlischen Weisheit ist), ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Man könnte versucht seyn, die Worte ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν für ein Bild zu halten, das ganz auf Rechnung des Beiworts ἀκρότομος bei πέτρα, dem Sinnbilde der göttlichen Weisheit, zu schreiben sey, und also für rein zufällig anzusehen; allein man kommt auf eine ganz andere Meinung, wenn man diesen Ausspruch mit einer Stelle der Weisheit Salomo's vergleicht, deren Verfasser in dieselbe Schule mit Philo gehörte. Im siebenten Capitel V. 25. wird von der σοφία gesagt: ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. Ist

…, bin vollkommen hievon überzeugt.
ist denn diese Stelle auch für die Lehre vom
ich kein ähnlicher Ausspruch findet. Denn
t eine von Gott ausgeschiedene Kraft, ein
cht ist, so muß es auch ihr Wechselbegriff,

Vom πνεῦμα ἅγιον.

ία und dem λόγος kommt noch ein πνεῦ-
katen vor, wie sie den beiden erstern ge-
ist daher nöthig, daß wir unsere Unter-
ses Wort ausdehnen.

oder πνεῦμα ἅγιον ist ein Begriff, der
Alexandrinern nicht selbstständig ausgebil-
tens in den Schriften Philo's selten und
ihn der Text des alten Testaments von
Er nimmt übrigens das Wort in der-
utung, die auch im Originale gilt, in
hysischer. Hauptstelle ist de giganti-
ng. I. 265, gegen unten: Das Wort
elte Bedeutung; „es bezeichne …

ὅ φησιν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ, „Πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος·“ ἐπειδήπερ ἐξαιρόμενος ὁ ἀὴρ κοῦφος ὢν ἄνω φέρεται, ὕδατι βάσει χρώμενος. Καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει. Δηλοῖ δὲ ἐπὶ τοῦ τῶν ἁγίων ἔργων δημιουργοῦ καὶ τεχνίτου φάσκων, ὅτι „Ἀνεκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Βεσελεὴλ, καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν πνεύματος θείου, σοφίας, συνέσεως, ἐπιστήμης, ἐπὶ παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι.“ Ὥςτε τὸ τί ἐστι πνεῦμα θεῖον ὁρικῶς διὰ τῶν λεχθέντων ὑπογράφεσθαι. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ Μωϋσέως πνεῦμα, ὃ ἐπεφοίτησε τοῖς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέροις, τοῦ διενεγκεῖν ἑτέρων καὶ βελτιωθῆναι χάριν, οἷς οὐδὲ πρεσβυτέροις ἔνεστι γενέσθαι πρὸς ἀλήθειαν, μὴ μεταλαβοῦσι τοῦ πανσόφου πνεύματος ἐκείνου.

In physischer Beziehung kommt indeß πνεῦμα nur noch einmal, soviel mir bekannt, bei unserem Verfasser, vor. **De mundi opificio**, Pf. I. 88, Mitte, sagt er aus Gelegenheit der Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόςωπον αὐτῆς: „mit Recht habe Moses das süße Wasser von der Meeresfluth abgesondert, und für sich als Element hingestellt, weil die Erde wohl ohne das Meer, nicht aber ohne das süße Wasser bestehen könne, da sie durch letzteres zu einem Ganzen verbunden, gleichsam geleimt werde. Die Erde werde nämlich, theils durch die Macht des verbindenden Geistes zusammengehalten, theils durch die Nässe, weil diese verhindere, daß sie sich nicht in kleine Bruchstücke zerspalte. Συνέχεται δὲ καὶ διαμένει (sc. ἡ γῆ) τὰ μὲν πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει, τὰ δὲ νοτίδος οὐκ ἐώσης ἀφαυαινομένην κατὰ τρύφη μικρὰ καὶ μεγάλα θρύπτεσθαι. Zu dieser unerwarteten Wendung veranlaßte ihn ohne Zweifel die Stelle, Genes. I. 2, wo ja ein Geist Gottes vorkommt, der über dem Wasser schwebt. Da Philo eben dieses πνεῦμα in dem zunächst vorher angeführten Ausspruche für eine Naturkraft erklärt, so ist kein Zweifel, daß es auch hier so zu

nehmen sey, was andererseits auch aus der engen Verbindung hervorgeht, in welche er es zu einem der vier Elemente, dem Wasser, setzt. Allein man darf nicht vergessen, daß unser Verfasser auch den λόγος, der, wie wir zeigen werden, in den meisten Beziehungen, gleichbedeutend mit πνεῦμα ist, als δεσμὸς τῶν ὅλων vorstellt; es mußte ihm daher um so leichter werden, eine Bestimmung, an die er schon vom λόγος her gewohnt war, auch auf diesen andern Begriff überzutragen.

Als geistiges Princip konnte πνεῦμα auf doppelte Weise gedacht werden, entweder als eine der menschlichen Seele eingeborne Kraft, oder als eine vorübergehende Gabe der Gottheit.

In ersterer Bedeutung finden wir das Wort im ersten Buche legis allegor. Pf. I. 140. 142. Mang. I. 50. u. flg. Er erklärt hier die Stelle, Genes. II. 7: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς. „Das Wort ἐνεφύσησε sey soviel als ἐψύχωσε τὰ ἄψυχα, er belebte den νοῦς. Diese Belebung besteht darin, daß er ihm das wahre Leben, d. h. die Fähigkeit zur Tugend, oder daß er ihm die Möglichkeit gab, das höchste Wesen zu erkennen. Der Act der Belebung bestehe darin, daß Gott durch das πνεῦμα seine schaffende Kraft auf den Menschen überleite; Grund derselben sey, theils die Liebe Gottes, theils die Absicht, den Menschen frei und zurechnungsfähig zu machen, damit er nach Tugend streben könne, und wenn er wegen Lasterthaten gestraft würde, die Strafe als verdient anerkennen müsse, weil er die Macht besitze, durch das πνεῦμα oder die ἐμψύχωσις das Gute zu thun.“ Φιλόδωρος ὢν ὁ Θεὸς χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσι καὶ τοῖς μὴ τελείοις, προκαλούμενος αὐτοὺς εἰς μετουσίαν καὶ ζῆλον ἀρετῆς, ἅμα καὶ τὸν περιττὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος ἑαυτοῦ, ὅτι ἐξαρκεῖ καὶ τοῖς μὴ λίαν ὠφεληθησομένοις. — Ἠδ' ἐστὶν ἡ αἰτία, δι' ἣν ἄγονον μὲν οὐδεμίαν ψυχὴν ἐδημιούργησεν ἀγαθοῦ, καὶ ἂν ἀδύνατος ἡ χρῆσις ἐνίοις ἦν

αὐτοῦ. Ἕτερον δὲ λεκτέον ἐκεῖνο. Βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰςαγαγεῖν· ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἶπεν ἂν ὡς ἀδίκως κολάζεται, ἀπειρίᾳ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ σφάλλεσθαι περὶ αὐτό. Αἴτιον δὲ εἶναι τὸν μηδεμίαν ἐμπνεύσαντα ἔννοιαν αὐτοῦ. Τάχα δὲ μηδ' ἁμαρτάνειν φήσει τὸ παράπαν, εἴ γε τὰ ἀκούσια καὶ τὰ κατὰ ἄγνοιαν οὐδὲ ἀδικημάτων λόγον ἔχειν φασί τινες. Τό γε μὲν „ἐνεφύσησεν“ ἴσον ἐστὶ τῷ „ἐνέπνευσεν“ ἢ „ἐψύχωσε“ τὰ ἄψυχα. Μὴ γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπλησθείημεν, ὥςτε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι· ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρωπόμορφος. Ἐμφαίνει δέ τι καὶ φυσικώτερον ἡ προφορά. Τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον. Τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεὸς, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. Τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; Ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Τίνος ἕνεκα, ἢ ὅπως ἔννοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; Ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; Οὐ γὰρ ἂν ἐπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις. Das, was hier mit dem Namen πνεῦμα und ἐμφυσᾷν bezeichnet wird, ist ebendasselbe, was er sonst dem λόγος zuschreibt.

Noch deutlicher geht dieß hervor aus einer Stelle des Buchs **quis rerum divinarum haeres**, Pf. IV. 26, Mitte. Mang. I. 480. unten, und 481, oben. Philo sagt hier, es gebe ein doppeltes Leben, ein Leben im Geiste und ein Leben im Fleische. Vater des letzteren, sey der irdische Adam, Mutter desselben Eva, welche deßhalb Adam, Mutter des

die niedere, thierische Seele.
nlich unter Auge bald der ganze Kreis des Or-
ir der Stern zu verstehen sey, so bezeichne auch
ψυχὴ, bald die Seele im Allgemeinen, bald nur
Theil derselben, gleichsam die Seele der Seele.
göttliche Geist, welchen Gott den Menschen ein-
:. Die hergehörigen Worte sind: ψυχὴ γὰρ
, ἥ τε ὅλη καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς μέρος, ὅ,
, ψυχὴ ψυχῆς ἐστι, καθάπερ ὀφθαλμὸς ὅ τε
ις, καὶ τὸ κυριώτατον μέρος τὸ ᾧ βλέπομεν,
οθέτῃ διπλῆν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς,
τῆς ὅλης, τοῦ δὲ ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον.
τικρυς, „Ψυχὴ πάσης σαρκὸς, αἷμά ἐστιν."
νεῖμαι τῷ σαρκὸς ὄχλῳ τὴν αἵματος ἐπιῤῥοὴν,
τοῦ δὲ νοῦ τὴν οὐσίαν ἐξ οὐδενὸς ἤρτησε
θεοῦ δ᾽ ἄνωθεν καταπνευσθεῖσαν εἰςήγαγεν.
ρ," φησὶν, „ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων εἰς τὸ πρός-
ὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυ-
καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ποιητοῦ λόγος ἔχει
στε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν
αὶ λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρ-
ν.

ben solle, daß seine Bestimmung nicht irdischer Art sey. Andere Philosophen erklären dieß so: weil sein Geist aus dem Aether gebildet sey, habe er eine Verwandtschaft zu diesem und strebe deßhalb nach oben. Anders und weiser, als die übrigen, lehre Moses, daß die Seele nach keinem irdischen, sondern nach einem himmlischen Vorbilde, dem göttlichen Logos, geschaffen sey; denn es heiße ja, „Gott bließ ihm den Hauch des Lebens ein;“ folglich müsse er auch nach dem Bilde des Ewigen geschaffen seyn.“ Die Worte sind: *ὁ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ᾿ εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. „Ἐνέπνευσε γὰρ,“ φησὶν, „ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, ὥςτε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίσθαι· διὸ καὶ λέγεται „κατ᾿ εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι,“ οὐ μὴν κατ᾿ εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων. Ἀκόλουθον οὖν, τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης, καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εὐδήλως καταλαμβάνηται.* Nach diesen Worten ist *ἐμφυσᾶν* gleich *κατ᾿ εἰκόνα θεοῦ ποιεῖν*, also auch *πνεῦμα* gleich dem *λόγος* oder Ebenbild Gottes.

Dieses Ebenbild ist in den meisten Menschen verdunkelt, sie sind herabgesunken in's Fleisch, oder in das Sinnenleben, so daß von jenem erhabenen Erbtheile, wenn es auch nicht ganz verloren ist, doch nur wenige Spuren übrig bleiben. Wäre dieß nicht so, so würden alle Menschen voll göttlicher Weisheit seyn und ein himmlisches Leben führen. Weil dieß aber nicht der Fall ist, so werden andere Mittel nöthig, um sie zum Ziele zu leiten, oder vielmehr die göttliche Wirksamkeit zeigt sich auf andere Weise an ihnen thätig, als dadurch, daß

sie jene inwohnende Kraft in ihnen erhält. So muß man sich den Uebergang zu der andern Bedeutung des Wortes πνεῦμα denken, nach der es eine vorübergehende göttliche Gabe bezeichnet.

In diesem Sinne erscheint πνεῦμα de gigantibus, Pf. II. 364. unten, und 366, oben, Mang. I. 265. „Weil die Menschen in den Sinnen leben, könne auch der Geist Gottes nicht in ihnen bleiben; darum heiße es auch, Genes. VI. 3: οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας. Die hergehörigen Worte sind: ἐν τοῖς τοιούτοις (sc. ἐν σαρκὶ, οὐκ ἐν πνεύματι ζῶσιν) ἀμήχανον τὸ τοῦ θεοῦ καταμεῖναι καὶ διαιωνίσαι πνεῦμα, ὡς δηλοῖ καὶ αὐτὸς ὁ νομοθέτης. „Εἶπε γὰρ," φησὶ, κύριος ὁ θεὸς, οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας." Μένει μὲν γάρ ἐστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐδ' εἰσάπαν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἡμῖν. Τίς γὰρ οὕτως ἄλογος ἢ ἄψυχός ἐστιν, ὡς μηδέποτε ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου μήθ' ἑκὼν μήτ' ἄκων λαβεῖν; Ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς ἐξαγίστοις ἐπιποτᾶται πολλάκις αἰφνίδιος ἡ τοῦ καλοῦ φαντασία, συλλαβεῖν δὲ αὐτὴν καὶ φυλάξαι παρ' ἑαυτοῖς ἀδυνατοῦσιν. Οἴχεται γὰρ εὐθέως μετανιστᾶσα, τοὺς προσεληλυθότας οἰκήτορας νόμον καὶ δίκην ἐκδεδιῃτημένους ἀποστραφεῖσα, πρὸς οὓς οὐδ' ἂν ποτε ἧκεν, εἰ μὴ τοῦ διελέγξαι χάριν τοὺς ἀντὶ καλῶν αἰσχρὰ αἱρουμένους. Das Wirken des göttlichen Geistes in uns, besteht also darin, daß die Seele ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου λαμβάνει, daß sie τὰ καλὰ αἱρεῖται, endlich, daß das πνεῦμα ἐλέγχει τοὺς κακοὺς, lauter Prädikate, die sonst dem λόγος oder der σοφία zugeschrieben werden. Weiter unten, Pf. 368, zu unterst, Mang. I. 266, unten, sagt er: „Geist und Fleisch könne deßwegen nicht zusammenwohnen, weil: οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν σοφίας, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ καθάπερ τὶς θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶ-

τος καὶ μέγιστος ὑποβέβληται. Hinderniß des Geistes ist also die ἄγνοια, folglich kann auch πνεῦμα und σοφία nicht verschieden seyn. — Noch deutlicher geht dieß hervor aus mehreren andern Stellen desselben Buchs. Man vergleiche z. B. Pf. **II.** 376, gegen unten, **Mang. I.** 269, zu oberst. Nachdem er hier den Spruch, **Levit. XVIII.** 6: ἄνθρωπος, ἄνθρωπος πρὸς πάντα οἰκεῖον σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται, ἀποκαλύψαι αἰσχημοσύνην, ἐγὼ κύριος, mystisch dahin erklärt hat: der Mensch solle nicht im Fleische leben (τὰ οἰκεῖα τῆς σαρκὸς μὴ ποιεῖν), sondern im Geiste, fährt er fort: Die Worte ἐγὼ κύριος seyen deßhalb beigesetzt, damit der Mensch, wenn auch nicht aus innerem Antriebe, so doch aus Furcht vor den Strafen des Allmächtigen jene Regel befolge: πάντα γὰρ πεπληρωκὼς ὁ θεὸς, ἐγγύς ἐστιν, ὥςτε ἐφορῶντος καὶ πλησίον ὄντος μάλιστα μὲν αἰδεσθέντες, εἰ δὲ μὴ τοῦτο, εὐλαβηθέντες γοῦν τὸ ἀνίκητον κράτος τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, καὶ τὸ φοβερὸν καὶ ἀπαραίτητον ἐν ταῖς τιμωρίαις, ὁπότε τῇ κολαστηρίῳ χρῆσθαι δυνάμει διανοηθείη, ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες· ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰχήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν. Geist ist also gleich Weisheit.

Eine andere merkwürdige Wendung derselben Idee, kommt einige Sätze weiter unten vor. Nach den angeführten Worten fährt Philo nämlich so fort: Der Geist weile nur da, wo keine Veränderung, wo Unwandelbarkeit sey, wo dagegen Zwiespalt, Schranken, Zweiheit herrsche, da könne er nicht verbleiben. Siehst du (ruft er, **Mang. I.** 270, oben, Pf. **II.** 378, aus), wie nicht einmal der Hohenpriester Logos in heiliger Behausung verbleiben darf, da er dieselbe nur einmal des Jahres betritt: ὁρᾷς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ σχολάζειν ἐν τοῖς ἁγίοις δώμασι δυνάμενος, ἄδειαν ἔσχηκε κατὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν, ἀλλ' ἅπαξ δι' ἐνιαυτοῦ μόλις.

einmal des
Tempels betreten darf, sondern sofern
ten Geiste) vor allen andern Kreaturen
as Allerheiligste zu sehen, d. h. (nach der
), Gott zu erkennen. Die Wendung, die
ßt also gar nicht zu seiner sonstigen Dar=
em Bilde nur das Prädikat oder der Be=
, nicht aber das Subjekt oder der λόγος
im innersten Heiligthume bleibend, wohnt,
werden konnte. Philo fühlte auch diesen
lm sich aus der Verlegenheit zu reißen,
deutigkeit des Logosbegriffs, und schiebt
den λόγος προφορικὸς unter, indem er so
os darf nicht im Heiligthume bleiben,
ne Rede ist, das ist Wandelbarkeit und
l die Rede den Uebergang vom Geisti=
eichnet). Nur da, wo keine Stimme
reine Beschauung Gottes herrscht, da
d Einheit, dort ist nun auch Verblei=
s: τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ
ὅτι δυάς. Τὸ δὲ ἄνευ φωνῆς μόνῃ
χυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον

τουτέστι τὴν γνώμην ἱδρυσάμενος ἀκλινῆ, προςκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται, καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰςελθὼν, αὐτοῦ καταμένει, τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. So verworren und unklar auch diese Stelle ist, so bleibt es immer merkwürdig, daß er das πνεῦμα θεῖον dahin setzt, wo die reinste geistige Thätigkeit, (ἄνευ φωνῆς μόνῃ τῇ διανοίᾳ τὸ ὂν θεωρεῖν) statt findet, daß er seinen Besitz durch das mystische Bild, ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὴν σκηνὴν πῆξαι, das sonst auf den λόγος bezogen wird, bezeichnet, daß er endlich das πνεῦμα in diese innige Verbindung mit dem λόγος ἀρχιερεὺς setzt. Etwas weiter unten sagt er noch, „nur bei Menschen, wie Moses, bleibe der Geist immer, indem er sie in alle Wahrheit leite; von den andern trenne er sich aber gleich nach seinem Herabsteigen wieder: τούτῳ μὲν οὖν (scl. dem Moses und Seinesgleichen) τὸ θεῖον ἀεὶ πάρισταται πνεῦμα, πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ (ein Sprachgebrauch, der ganz an Johannes erinnert), τῶν δὲ ἄλλων, ὡς ἔφην, τάχιστα διαζεύγνυται.

Der göttliche Geist ist also eine himmlische Kraft, die bald die Menschen besucht, bald wieder verläßt, also auch nicht zu ihren eigensten Wesen zu rechnen ist. Die Art seiner Wirkung auf die Seele wird als ein Zug nach oben beschrieben. So de plantatione, Pf. III. 98, Mitte. Mang. I. 333, gegen oben. Nachdem er hier gezeigt, die Bestimmung des Menschen sey, nach oben zu trachten, fährt er fort: „Deßwegen brauche auch die Schrift von denjenigen, welche unersättlich sind in Weisheit und Wissenschaft, den Ausdruck ἀνακαλεῖν (cfr. Exodus XXXI. 2, XIX 20.), denn die Weisen, welche die Gottheit anhauche, werden zu ihr empor in die Höhe gezogen. Oder wäre es nicht arg, wenn durch Wirbelwinde, Bäume, Lastschiffe, Dinge, die unendlich schwer sind, in die Luft geschleudert werden, die Seele aber, die doch keine Schwere hat, durch den göttlichen Geist nicht nach oben

gezogen werden könnte? Die Worte sind: διὰ τοῦτο (wegen der Bestimmung nach oben), ἐν τοῖς χρησμοῖς οἱ σοφίας καὶ ἐπιστήμης ἄπληστοι διατελοῦντες „ἀνακεκλῆσθαι" λέγονται. Πρὸς γὰρ τὸ θεῖον ἄνω καλεῖσθαι θέμις τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καταπνευσθέντας. Δεινὸν γάρ, εἰ τυφῶσι μὲν καὶ ἁρπυίαις αὐτόπρεμνα δένδρα πρὸς ἀέρα ἀνασπᾶται, καὶ μυριάγωγα σκάφη βρίθοντα φόρτῳ, καθάπερ τινὰ τῶν κουφοτάτων ἐκ μέσων τῶν πελαγῶν ἀναρπάζεται, καὶ λίμναι καὶ ποταμοὶ μετάρσιοι φέρονται, τοὺς γῆς κόλπους ἐκλιπόντος τοῦ ῥεύματος, ἅπερ ἀνιμήσαντο αἱ τῶν ἀνέμων κραταιόταται καὶ πολυπλοκώταται δῖναι· τῇ δὲ τοῦ θείου πνεύματος καὶ πάντα δυνατοῦ καὶ τὰ κάτω νικῶντος φύσει, κοῦφος ὁ νοῦς ὤν, οὐκ ἐπελαφρίζεται, καὶ πρὸς μήκιστον ὕψος ἐξαίρεται, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀνόθως.

Πνεῦμα erscheint hier auf's deutlichste als eine außerweltliche Kraft, die zwar bei den Menschen einkehrt, aber nicht zu ihrem Wesen zu rechnen ist. In diesem Sinne muß wohl *πνεῦμα* auch genommen werden, in einer Stelle der Schrift, **de mundi opificio**, Pf. **I.** 98, **Mang. I.** 34, unten, wo er von dem Zustande Adam's vor dem Sündenfalle sagt: συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος (θεοῦ), ἅτε δὴ πολλοῦ ῥυέντος εἰς αὐτὸν τοῦ θείου πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως.

Wir haben seither das Wort *πνεῦμα* nur in allgemeiner Beziehung, sofern es der *σοφία* oder dem *λόγος* gleich ist, betrachtet; aber es hat noch eine eigenthümliche Bedeutung, als *πνεῦμα προφητικόν*. Da nämlich der Geist Gottes die Wahrheit selbst ist, und in alle Wahrheit leitet, so muß er demjenigen, bei dem er einkehrt, auch die Zukunft enthüllen, sofern dieß die höchste Probe der Weisheit ist. Ganz diesen Ideengang entwickelt Philo in dem dritten Buche **de vita Mosis, Mang. II.** 175, zu unterst. Er erzählt hier nach

Exod. XVI. 22, das Volk habe am sechsten Tage doppelt soviel Manna vorgefunden und eingesammelt, als sonst, und doch sey nichts davon in Verwesung übergegangen, wie an den andern Tagen. Als die Aeltesten dieß dem Gesetzgeber meldeten, habe er ausgerufen: „Dieß geschieht um des Sabbats willen." In dieser Verkündigung findet Philo eine prophetische Voraussage, und drückt sich so darüber aus: *ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις καταπλαγεὶς Μωϋσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ αἱ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν. Ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Bild und Ausdruck entspricht hier genau dem Johanneischen Sprachgebrauche.

Πνεῦμα, in dieser Beziehung, hat oft den Beisatz *προφητικὸν*. So braucht er von den siebzig Aeltesten, **Pf. IV.** 304, zu unterst, den Ausdruck: *οἱ ἑβδομήκοντα οἷς τὸ θεῖον ἐπενεμήθη καὶ προφητικὸν πνεῦμα.* Beinahe immer, wo von Vorherverkündigung der Zukunft die Rede ist, bedient er sich des Wortes *πνεῦμα*. So von Joseph, **de vita Jos., M. II.** 58, gegen oben. Pharao frägt hier seine Diener, ob sie einen Mann wissen, der seine Träume deuten könne, und stellt die Frage so: *ἆρ', εἶπεν, ἄνδρες, εὑρήσομεν τοιοῦτον ἄνθρωπον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεῖον ἐν ἑαυτῷ.* So von Moses, da er den Untergang der Aegypter im Schilfmeere voraussagt, im ersten Buche **de vita Mosis, Mang. II.** 108, gegen unten. Als das Volk die Aegypter heranziehen sah, wandte es sich voll Verzweiflung an Moses; dieser sucht es zu trösten und sagt: *ἐν ἀπόροις πόρον εὑρεῖν ἴδιον θεοῦ. Τὰ ἀδύνατα παντὶ γεννητῷ, μόνῳ δυνατὰ καὶ κατὰ χειρός. Καὶ ταῦτα μὲν ἔτι καθεστὼς διεξῄει. Μικρὸν δ' ἐπισχὼν, ἔνθους τε γίνεται καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτᾷν αὐτῷ πνεύματος, καὶ θεσπίζει προφητεύων τάδε. Ἣν ὁρᾶτε*

στρατιὰν εὐοπλοῦσαν, οὐκ ἔτ' ἀντιτεταγμένην ὄψεσθε. So endlich von Bileam im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, Mitte. Auf die Aufforderung des Königs Balaak, daß er Israel fluchen solle, sey er hinausgegangen: „ἔξω δὲ προελθὼν, ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχνον μαντικὴν σοφιστείᾳ ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἤλασε.

Wie unser Verfasser sich hiebei die menschliche Selbstthätigkeit völlig ausgeschlossen dachte, und wie, nach seiner Meinung, in einem solchen Zustande, das πνεῦμα an die Stelle des νοῦς trete, haben wir in dem Capitel von der Inspiration oben nachgewiesen. Wir wollen jetzt nur noch eine merkwürdige Stelle über das Wesen des πνεῦμα anführen. In der Schrift de gigantibus, Pf. II. 366, unten und 368. Mang. I. 266, oben, sagt er, aus Veranlassung des Spruches, Num. XI. 17: καταβήσομαι (Jehova spricht) καὶ λαλήσω ἐκεῖ (ἐν τῇ σκηνῇ) μετά σου καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοι, καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ τοὺς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους, diese Worte seyen nicht von wirklicher Abtrennung zu verstehen; denn so etwas sey in göttlichen Dingen gar nicht möglich, sondern man müsse sich eine Uebertragung denken, ähnlich wie die, wenn eine Fackel an einer andern angezündet werde, was gar keine Abnahme des Feuers bei der ersteren bewirke: μὴ νομίσῃς οὕτω τὴν ἀφαίρεσιν κατὰ ἀποκοπὴν καὶ διάζευξιν γίνεσθαι, ἀλλὰ οἷα γένοιτ' ἂν ἀπὸ πυρὸς, ὃ καὶ ἂν μυρίας δᾷδας ἐξάψῃ, μένει μηδ' ὁτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ. Τοιαύτη τίς ἐστι καὶ τῆς ἐπιστήμης ἡ φύσις· τοὺς γὰρ φοιτητὰς καὶ γνωρίμους ἀποφήνασα ἐμπείρους πάντας, κατ' οὐδὲν μέρος ἐλαττοῦται, πολλάκις δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄμεινον ἐπιδίδωσιν, ὥςπερ φασὶ τὰς ἀπαντλουμένας πηγάς· καὶ γὰρ ἐκείνας λόγος ἔχει τότε μᾶλλον γλυκαίνεσθαι. Ἁι γὰρ συνεχεῖς πρὸς ἑτέρους ὁμιλίαι μελέτην καὶ ἄσκησιν ἐμποιοῦσαι, ὁλόκληρον τελειότητα

ἐργάζονται. Εἰ μὲν οὖν τὸ ἴδιον αὐτοῦ Μωϋσέως πνεῦμα, ἤ τινος ἄλλου γεννητοῦ, τοσούτῳ πλήθει γνωρίμῳ ἔμελλε διανέμεσθαι, καὶ ἂν κατακερματισθὲν εἰς μοίρας τοσαύτας ἐμειοῦτο. Νῦν δὲ τὸ ἐπ' αὐτῷ πνεῦμά ἐστι τὸ σοφὸν, τὸ θεῖον, τὸ ἄτμητον, τὸ ἀδιαίρετον, τὸ ἀστεῖον, τὸ πάντα δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον· ὅπερ ὠφελοῦν οὐ βλάπτεται μεταδοθὲν ἑτέρῳ, οὐδ' αὖ προστεθὲν ἐλαττοῦται τὴν σύνεσιν, καὶ ἐπιστήμην, καὶ σοφίαν. Der göttliche Geist ist untheilbar, weil er nicht menschlicher Art ist, sondern der übersinnlichen, der Ideenwelt angehört.

Πνεῦμα hat demnach bei Philo eine vierfache Bedeutung: 1) kosmische Kraft; 2) Uridee der Seele; 3) von oben strömende Weisheit, und endlich, 4) bedeutet es noch den prophetischen Geist. In den drei ersten Beziehungen fällt es mit den Begriffen *σοφία* und *λόγος* zusammen, und wenn die physische Seite nur schwach berührt wird, so tritt die geistige desto stärker in ihrer Idendität mit den beiden andern Begriffen hervor. Die vierte Bedeutung ist eigenthümlich; aber im Grunde ist doch das *πνεῦμα προφητικὸν* nur eine Species des höhern Begriffs der *σοφία* und des *λόγος*, und diese beiden letztern werden bloß darum nicht als Quell der prophetischen Begeisterung dargestellt, weil sie allgemeiner genommen werden. Der Begriff *πνεῦμα θεῖον* oder *ἅγιον* mußte nothwendig mit den beiden andern zusammenfallen, weil alles Mögliche, was dem göttlichen Geiste etwa zugeschrieben werden konnte, schon in jenen beiden erschöpft war.

Wir haben also drei Ausdrücke für dieselbe Sache bei Philo gefunden: *λόγος*, welches Wort gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn von göttlicher Einwirkung auf die Welt oder die Seelen im Allgemeinen die Rede ist, *σοφία*, das dann gesetzt wird, wenn weibliche Namen des Textes mystisch zu erklären sind, *πνεῦμα* endlich, das nur da vorkommt, wo es schon im Texte steht, im übrigen aber den beiden erstern

Begriffen gleich ist, ausgenommen in seiner speciellen Bedeutung als πνεῦμα προφητικόν.

Nun ist nur noch die eine Frage übrig, wie jene untheilbare göttliche Kraft, die bald λόγος, bald σοφία und πνεῦμα genant wird, auf die Seelen einwirken könne. Diese Frage müssen wir aber für jetzt aufschieben, da sie erst im Capitel vom Menschen gelöst werden kann.

Wir gehen über zum wichtigsten, aber auch schwierigsten Theile des Logosbegriffs, nämlich zu der Lehre von den

e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person.

Was wir seither über den philonischen Logos beigebracht haben, läßt sich, auf keine Weise, mit dem Begriffe einer Person zusammenreimen, und so steht denn zum Voraus zu erwarten, daß der Logos zwar bildlich als Person hingestellt, keineswegs aber von dem Verfasser als ein wirkliches Wesen, als eine Person geschildert werde. Dennoch ist dieß der Fall. Wir werden, um dieß zu beweisen, wie bisher, vom Einfachen und Natürlichern, zum Zusammengesetzteren fortschreiten, und demgemäß, zuerst die Personificationen, dann die Stellen geben, in denen der Logos unbezweifelt als Person erscheint.

Alle Personificationen des Logos gehen von gewissen alttestamentlichen Bildern aus, die auf den Logos übergetragen werden. Diese sind: 1) der Begriff ἀρχιερεύς; 2) εἰκὼν θεοῦ; 3) einige andere, die aus diesen beiden abgeleitet sind, oder sonst mit ihnen in engem Verbande stehen. Beginnen wir mit den ersteren. Eine der merkwürdigsten Personificationen des λόγος als ἀρχιερεύς findet sich, de profugis, Pf. IV. 270—276. Mang. I. 562. und 563. Philo geht in dieser Schrift, aus Veranlassung der Flucht Hagar's, die verschiedenen mystischen Bedeutungen der biblischen Worte

φυγή, φυγάς, φυγεῖν, durch, und kommt in unserer Stelle an die Erklärung des mosaischen Gesetzes über die Rückkehr derer, die sich wegen eines Todtschlages flüchtig gemacht haben. Es heißt nämlich, Num. XXXV. 25, wer einen unvorsätzlichen Mord begangen, könne ohne Gefahr vor dem Bluträcher in eine der angewiesenen Freistätten fliehen, und, wenn der Hohepriester gestorben, dürfe er furchtlos in seine Heimath zurückkehren.

Philo sagt nun, dieses Gesetz biete nach der wörtlichen Erklärung große Schwierigkeiten dar. Die Strafe des Aufenthalts in den Freistätten werde durch den völlig zufälligen und wechselnden Termin, nämlich den Todestag des Hohenpriesters, ungleich, und dadurch unbillig; denn es sey ein möglicher Fall, daß ein Schuldiger nur einen Tag vor dem Tode des Oberpriesters den Todtschlag begehe, und auf diese Weise gleich wieder zurückkehren dürfe, während ein anderer, der schon in den ersten Amtsjahren eines jungen Hohenpriesters gesündigt, Jahre lang in der Verbannung bleiben müsse. Dieser Schwierigkeit entgehe man durch die allegorische Erklärung. Nach dieser sey unter dem Hohenpriester nicht ein Mensch, sondern der göttliche Logos zu verstehen, auf welchen auch alle Prädikate passen, die sonst im Pentateuch dem Hohenpriester gegeben werden. Er verunreinige sich, wie Moses (Levit. XXI. 11,) von letzterem sage, weder an seinem Vater (dem Geiste nämlich), noch an seiner Mutter (der Sinnenkraft); denn er habe die reinsten und unvergänglichen Erzeuger; zum Vater, Gott, den Vater des Alls, zur Mutter die Weisheit, durch welche alles Erschaffene geboren sey. Auf den Logos passe ferner, was Levit. XXI. 10, vom Hohenpriester gesagt werde: sein Haupt sey mit Oel gesalbt; denn sein Haupt, d. h. sein innerstes Wesen glänze in überstrahlendem Lichte. Auch das hohepriesterliche Kleid trage er; denn der älteste Logos des Ewigen zieht die Welt als sein

evit. XXI. 10.), denn er ist selbst das Band
hält die Theile des Ganzen zusammen, und
sich keiner ablöst, gleich wie die Seele des
en das Band des Körpers ist, und die Har-
seinen Theilen erhält, oder gleich wie der
nen die Tugenden festhält, und sie in ihrer
auf einander kräftiget und bewahret. Der
ch, wie Moses (Levit. XXI. 11.) von dem
t, zu keiner gestorbenen Seele ein; denn Tod
te Leben, und der Logos verunreinigt sich
pel, welchen der Unverstand auf sich zu la-
ist endlich eine reine Jungfrau aus prie-
hte zum Weibe gegeben, nämlich ein laute-
wüstlicher Sinn. Nie wird er Gemahl ei-
r Verstoßenen oder einer Hure (Levit.
r unversöhnliche Feindschaft mit allen die-
bgeschiedenheit, Trennung, Entfernung von
was unrein und unheilig, ist ihm ein
aber, d. h. die vielgestaltige, vielmän-
Meinung würdigt er nicht

wird er für den Augenblick (παραχρῆμα) verunreinigt. Denn die unfreiwilligen Sünden, die von außen schnell und nur für den Augenblick über uns kommen, verunreinigen die Seele nicht auf alle Zeit, eben deßhalb, weil sie unvorsätzlich sind. Wenn nun auf diese Weise selbst derjenige, der das große Gelübde gethan (nach der mystischen Erklärung ein hoher τρόπος der Tugend), unrein werden kann, so steht dagegen der Hohepriester über vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden; beide erreichen ihn nicht.

Nun fährt Philo so fort:

„Was ich bisher über die Aehnlichkeit des λόγος und ἀρχιερεύς sagte, ist mit gutem Bedachte beigebracht; denn jetzt kann ich erst zeigen, warum der Tod des Hohenpriesters der natürliche Termin für die Rückkehr der Flüchtigen ist. So lange nämlich dieser heiligste Logos in den Seelen lebt und fortdauert, kann kein unvorsätzlicher Fehler in sie eingehen, denn er ist unverträglich mit jeglicher Sünde; so er aber stirbt, das heißt nicht, wenn er selbst untergeht, sondern, wenn er aus unsern Seelen abscheidet, so ist auch die Rückkehr den Sünden geöffnet; denn wenn diese abgeschnitten war, so lange er in uns lebte, so muß sie wohl eintreten, sobald er Abschied von uns nimmt. Es ist ein dem großen und makellosen Hohenpriester, dem Ueberführer (ἔλεγχος), von Gott verliehenes Vorrecht, daß kein Makel des Sinnes mit ihm zusammenwohnen darf. Flehen wir daher, daß der große Verweiser, welcher Richter und Hohepriester zugleich ist, und unsere Seele zum Sitze des Gerichtes erhalten hat, auf immer in unsere Seele einziehe. —

Wir geben nur die letzten Worte des griechischen Textes, weil auf ihnen Alles beruht. Mang. I. 563, Mitte, Pf. IV. 274, untere Mitte: ταῦτα δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ μοι λέλεκται, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τοῦ διδάξαι, ὅτι φυσικωτάτη προθεσμία καθόδου φυγάδων ὁ τοῦ ἀρχιερέως ἐστὶ θάνατος. Ἕως μὲν γὰρ

καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξῳ-
σταμένου πάντως εἰσοικισθήσεται. Γέρας γὰρ
ιιαντος ἀρχιερεὺς, ἔλεγχος, ἐκ φύσεως κεκάρ-
θέποτ' εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον γνώμης
τερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιε-
ὁμοῦ καὶ ἔλεγχον, ὅς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας
ς δικαστήριον, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων
οπεῖται. Es ist vorerst zu bemerken, daß
Wendung, welche Philo jenem mosaischen Ge-
nd ist, weil sie von einem sehr wesentlichen
s abweicht. Nach dem Texte nämlich, ist
Hause für den Flüchtling ein heißersehntes
legorie ein Uebel; nach dem Texte, ist der
esters für den Verbannten ein Glück, nach
höchste Verderben. Sollte dieß Philo nicht
? Wenn man bedenkt, mit welcher Aengst-
t an den Text anschmiegt, so muß man
t. Warum hat er nun diese Wendung
ar, weil ἀρχιερεὺς ihm überhaupt das
λόγος war, da seine Zeit, oder vielmehr
r Verfasser angehört...

Der λόγος ἀρχιερεὺς erscheint nun hier als Weltschöpfer durch seine Mutter die Sophia; als Weltseele, als Quell der Weisheit und der Tugend, endlich als innerstes Wesen des menschlichen Geistes, als Gewissen. Alle Prädikate, die ihm sonst zukommen, sind also in dieser merkwürdigen Personification vereinigt. Daß diese sehr stark ist, und oft an den Schein einer wirklichen Person gränzt, wird Jedermann zugestehen. Aber die Täuschung verschwindet durch die letzten Worte, und es ist über das wahre Wesen dieses Logos kein Zweifel mehr möglich; er ist eine rein pantheistische Idee, auf eine Weise dargestellt, die an die Neuplatoniker oder an Giordano Bruno erinnert. Er ist die Urvernunft, die allgemein genommen, weltschöpferische Kraft und Band der Welten ist; auf den Menschen bezogen, als Quell der Weisheit und Tugend, als innerstes Wesen des Geistes, als Gewissen erscheint.

Eine andere, fast noch stärkere Personification derselben Art findet sich in dem zweiten Buche de somniis, Pf. V. 182—206. Mang. I. 683—692, wo von dem Traume des Mundschenken Pharao's die Rede ist (Genes. XL.). Philo läßt sich so darüber vernehmen: „Trauben und Weingärten haben einen zweifachen mystischen Sinn, bald bedeuten sie etwas Reines, nämlich das freudige Versunkenseyn der Seele in Gott; dann aber auch Trunkenheit, Unverstand, Bosheit; so in dem Traume des Mundschenken. Er ist Diener Pharao's, denn dieser ist der Gott widerstrebende Sinn (ὁ ἀντίθεος νοῦς); er ist sein Mundschenke, denn dieser nährt sich, statt mit Tugenden, mit ausschweifender Sinnenlust.“ Nun bricht er, (Pf. V. 182), den Mundschenken anredend, in folgende Worte aus: „Was beginnst du, Unsinniger! du wähnest, etwas, das zur Freude führt, deinem Herrn zu reichen; in Wahrheit nährst du die Flamme der Thorheit und Zügellosigkeit in ihm. Aber vielleicht (ruft er sich selbst unterbre-

chend aus), möchtest du mir antworten: klage mich nicht voreilig an, ehe du genauer meine Stellung erwogen hast. Zum Mundschenken bin ich bestellt, bei einem Manne, der niemals sich in der Mäßigkeit und andern Tugenden übte, sondern ein Schlemmer, ein Ungerechter ist, der nie sich selbst beherrschen lernte, sondern stolz auf seinen Unverstand, einst zu sagen wagte: „ich kenne den Herrn nicht“ (cfr. Exod. V. 2. Philo verwechselt hier den Pharao, unter dem Joseph lebte, mit dem andern, gegen den Moses gesandt war.) Was kannst du es mir also übel nehmen, wenn ich das thue, was meinem Gebieter angenehm ist. Wundere dich nicht, wenn anderes Gott, anderes dem Gott widerstrebenden Sinne, Pharao, gefällt. Wer ist der Mundschenke Gottes? — der Opferspender, der wahrhaft große Hohepriester, der die ewigen Gnadengaben zur Austheilung erhielt, und die heilige Schaale mit ungemischtem Weine, d. h. sich selbst, ausspendet. Siehst du, wie ganz die Verschiedenheit der Gebieter, auch die Verschiedenheit der Mundschenken bestimmt. Deßhalb bin denn ich, als Mundschenke Pharao's, dessen halsstarriger und unmäßiger Sinn sich in Wollüste versenkt, ein Verschnittener, ein Mensch, dem die Zeugungskraft der Seele entnommen ist, nicht Mann, nicht Weib, weder Saamen zu geben noch zu empfangen, fähig; ein Zwittergeschöpf, an dem das menschliche Gepräge verdorben ist, untheilhaftig der Unsterblichkeit durch Zeugung von Kindern, ausgeschlossen aus der heiligen Gemeinde, denn einem Eunuchen ist der Eintritt versagt (Deuteron. XXIII. 1.). Dagegen ist jener Hohepriester vollkommnen Leibes; Mann einer Jungfrau, der es, was das Wunderbarste ist, nicht nach der Weiberweise geht. Und nicht nur Mann ist er, und fähig, makellose und jungfräuliche Gedanken zu erzeugen, sondern auch Vater heiliger Kräfte (λόγοι), von denen die einen Aufseher und Wächter der Natur sind, mit Namen Ithamar und Eleazar (Levit. X. 6.), die

andern Diener Gottes, welche die himmlische Flamme nähren und pflegen. Denn immer mit heiligen Reden beschäftigt, locken sie, wie man aus dem Holze Feuer reibt, die reine Flamme der Frömmigkeit (aus den Herzen) hervor. Er selbst aber, der Vater und Führer dieser λόγοι, ist nicht ein unbedeutendes Glied der heiligen Gemeinde, sondern dasjenige, ohne welches der Rath der Seelenbewohner gar nicht versammelt werden kann; der Rathsälteste (ὁ πρυτάνις καὶ δημιουργός), der allein und ohne die andern durch eigene Macht Alles zu beschließen und auszuführen vermag. Mit andern zusammengestellt, ist er zwar nur einer, für sich betrachtet, unendlich viel; (ich lese nämlich, statt ὁ λόγος, das keinen Sinn gibt, mit Mangey ὀλίγος) er ist gleich einem ganzen Gerichte, einer ganzen Rathsversammlung, gleich dem ganzen Volke, gleich dem Menschengeschlechte, oder vielmehr, wenn ich die Wahrheit sagen soll, niedriger als Gott, höher als die Menschen. Denn wenn der Hohepriester in das Allerheiligste tritt, sagt Moses (Levit. XVI. 17.), so ist er kein Mensch. Was nun sonst, wenn er kein Mensch ist? ein Gott? ich möchte ihn nicht so nennen, denn dieser Name ward Moses gegeben, da er noch in Aegypten war, wo er der Gott Pharao's genannt wurde (Exod. VII. 1.), ebenso wenig aber ein Mensch, sondern vielmehr eine Natur, die in der Mitte zwischen beiden steht, gleichsam beide äußersten Enden berührt."

Zu Erklärung dieser merkwürdigen Stelle Folgendes. Wenn Philo von einem Mundschenken Gottes spricht, so ward er auf dieses Bild durch die Vergleichung mit Pharao geführt. Da ihm dieser der νοῦς ἀντίθεος ist, oder das ungöttliche Wesen als Person gedacht, und da er in dieser Eigenschaft einen Mundschenken hat, so mußte Philo dem höchsten Wesen, um den Gegensatz vollständig durchzuführen, auch etwas ähnliches beigeben, und dieses, für uns freilich anstößige Bild, fällt in der hellenischen Sprache weniger auf, weil die Grie-

chen ja längst einen Mundschenken des Zeus kannten. Wenn er ihn ferner den Mann einer Jungfrau nennt, der es nie nach der Weiberweise gehe, so ist dieß, theils eine Anspielung auf das levitische Gesetz (Levit. XXI. 13.), das dem Priester gebot, eine Jungfrau zum Weibe zu nehmen, theils auf die Geschichte der Sarah, von der es (Genes. XVIII. 11.) heißt: ἐξέλιπε τῇ Σάῤῥᾳ γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα. Philo legt in seinen allegorischen Schriften großes Gewicht auf diese Stelle, und findet darin den Sinn, daß Sarah reine Tugend sey. Der Satz, er habe eine reine Jungfrau zum Weibe, der es nicht mehr nach der Weiberweise gehe, besagt demnach, die reine Tugend sey sein Weib oder Eigenthum, ganz so, wie es oben vom Logos heißt, die Weisheit sey seine Mutter. Derselbe wird ferner Vater heiliger λόγοι genannt, und unter diesen sind Eleazar und Ithamar aufgezählt. Der Grund dieser sonderbaren Wendung ist der, daß er sonst, wie wir später zeigen werden, in Aaron, der für Moses reden mußte, ein Sinnbild des göttlichen Logos, der göttlichen Rede findet. Söhne Aaron's sind nun Eleazar und Ithamar, darum konnte er sie in mystischem Sinne auch zu Söhnen des Mundschenken machen, der, wie wir gleich zeigen werden, vom Logos nicht verschieden ist. Einige der Kinder des göttlichen οἰνοχόος sollen die himmlische Flamme nähren. Ohne Zweifel hat diese Wendung ihren Grund darin, daß die Gestirne, die reinsten und frömmsten Wesen nach Philo, sonst auch δυνάμεις und λόγοι genannt werden. Wenn er ferner sagt, jener Mundschenke Gottes, sey kein unbedeutendes Glied der Gemeinde, so ist klar, daß er durch den Gegensatz, gegen den Mundschenken Pharao's, auf diese Behauptung geleitet wurde; denn dieser war ein Verschnittener, und als solcher unfähig, in die heilige Gemeinde aufgenommen zu werden. Philo deutet dieses Gesetz oft auf die Unfähigkeit zur Tugend, und trägt hier sein Gegentheil auf den ἀρχιερεὺς über: er sey

nicht bloß zum Eintritte in die Gemeinde befähigt, sondern das erste der Mitglieder, ja der ganzen Versammlung gleich. Für die Behauptung, daß der ἀρχιερεὺς eine übermenschliche Natur sey, citirt er die Stelle, Levit. XVI. 17: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, εἰςπορευομένου τοῦ ἀρχιερέως — ἕως ἂν ἐξέλθῃ, aber auf eine eigenthümliche Weise, indem er das Beiwort πᾶς wegläßt, ἄνθρωπος auf ἀρχιερεὺς bezieht, und den Satz so ausdrückt: ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται.

Am meisten Schwierigkeit machen endlich die Worte: ich möchte ihn keinen Gott nennen, denn diesen Namen hat der Oberprophet Moses, da er noch in Aegypten war, empfangen. (Der Text lautet so: τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρα γε θεὸς, οὐκ ἂν εἴποιμι· τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κλῆρον ὁ ἀρχιπροφήτης ἔλαχε Μωϋσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεός.) Es könnte scheinen, Philo wolle hier den ἀρχιερεὺς oder οἰνοχόος θεοῦ unter Moses herabsetzen; ich glaube dieß nicht, vielmehr will er sagen, dieser Name wäre für jene Natur nicht genugsam bezeichnend. Alles beruht auf dem Beisatze: ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ. Aegypten ist nämlich für Philo ein Symbol des Leibes, und sofern er in diesem den Ursprung des Bösen findet, auch des Bösen. Wahrscheinlich will er also sagen, wenn Moses, so lange er noch im Leibe wallte und allen Reizungen zum Bösen ausgesetzt war, schon Gott Pharao's genannt wurde, wie kann dann dieser Name für den ἀρχιερεὺς, den Vater der heiligen λόγοι, bezeichnend seyn?

Es frägt sich nun, was unter dem οἰνοχόος, πατὴρ ἁγίων λόγων u. s. w. zu verstehen sey. Die Prädikate weisen auf den θεῖος λόγος hin. Gewiß aber wird dieß durch eine Stelle derselben Schrift, Mang. I. 691, Pf. V. 206. u. flg. Er ist hier zur Erklärung des pharaonischen Traums

(cfr. Genes. XLI. 17.), und zwar zu den Worten gekommen: φμην ἑστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. Das Wort ποταμὸς bedeute die Rede, λόγος; diese habe eine doppelte Natur, sie sey gut oder böse. Als gut erscheine sie Genes. II. 10. Ebenfalls als gut stelle der Psalmist den Logos dar, wenn er Ps. 65, 10. singe: ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων, über welche Stelle er sagt: καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα. Endlich erscheine der λόγος als ποταμὸς, Ps. 45, 5: τὸ ὅρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ. Unter dieser Stadt Gottes sey keineswegs die heilige Stadt, Jerusalem, zu verstehen; diese liege ferne von allen Strömen, sondern das Wort sey ein Bild, entweder für die ganze Welt, die wahre μεγαλόπολις, oder die Seele des Weisen, in welcher, nach der Schrift, Gott wie in einer Stadt wandle; denn es heiße, Levit. XXVI. 12: περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός. Nun fährt er fort: καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν, τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; Οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον — ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα — φάρμακον. Hier erscheint also der οἰνοχόος bestimmt als λόγος, folglich ist auch jene Frage gelöst.

Die Ausdrücke, besonders in der ersteren Stelle, sind nun so stark, daß man sich versucht fühlt, keine bloße Personification, sondern eine wahrhafte Person anzunehmen; aber man wird wieder irre in dieser Annahme, wenn man die anderen Aeusserungen, wie folgende, in Anschlag bringt: der Vater der heiligen Logoi sey kein unwesentliches Glied der Gemeinde,

φυγή, φυγάς, φυγεῖν, durch, und kommt in unserer Stelle an die Erklärung des mosaischen Gesetzes über die Rückkehr derer, die sich wegen eines Todtschlages flüchtig gemacht haben. Es heißt nämlich, Num. XXXV. 25, wer einen unvorsätzlichen Mord begangen, könne ohne Gefahr vor dem Bluträcher in eine der angewiesenen Freistätten fliehen, und, wenn der Hohepriester gestorben, dürfe er furchtlos in seine Heimath zurückkehren.

Philo sagt nun, dieses Gesetz biete nach der wörtlichen Erklärung große Schwierigkeiten dar. Die Strafe des Aufenthalts in den Freistätten werde durch den völlig zufälligen und wechselnden Termin, nämlich den Todestag des Hohenpriesters, ungleich, und dadurch unbillig; denn es sey ein möglicher Fall, daß ein Schuldiger nur einen Tag vor dem Tode des Oberpriesters den Todtschlag begehe, und auf diese Weise gleich wieder zurückkehren dürfe, während ein anderer, der schon in den ersten Amtsjahren eines jungen Hohenpriesters gesündigt, Jahre lang in der Verbannung bleiben müsse. Dieser Schwierigkeit entgehe man durch die allegorische Erklärung. Nach dieser sey unter dem Hohenpriester nicht ein Mensch, sondern der göttliche Logos zu verstehen, auf welchen auch alle Prädikate passen, die sonst im Pentateuch dem Hohenpriester gegeben werden. Er verunreinige sich, wie Moses (Levit. XXI. 11,) von letzterem sage, weder an seinem Vater (dem Geiste nämlich), noch an seiner Mutter (der Sinnenkraft); denn er habe die reinsten und unvergänglichen Erzeuger; zum Vater, Gott, den Vater des Alls, zur Mutter die Weisheit, durch welche alles Erschaffene geboren sey. Auf den Logos passe ferner, was Levit. XXI. 10, vom Hohenpriester gesagt werde: sein Haupt sey mit Oel gesalbt; denn sein Haupt, d. h. sein innerstes Wesen glänze in überstrahlendem Lichte. Auch das hohepriesterliche Kleid trage er; denn der älteste Logos des Ewigen zieht die Welt als sein

Kleid an; er ist von den vier Elementen umwunden, so wie die Seele des Frommen in Tugenden gehüllt ist. Der Logos entblöße auch sein Haupt nie (cfr. Levit. XXI. 10.), noch lege er jemals sein königliches Diadem ab, dieses Sinnbild einer, wenn auch nicht selbstständigen, doch statthalterischen und unermeßlichen Gewalt. Der Logos zerreiße auch sein Gewand nicht (Levit. XXI. 10.), denn er ist selbst das Band des Weltalls; er hält die Theile des Ganzen zusammen, und verhindert, daß sich keiner ablöst, gleich wie die Seele des einzelnen Menschen das Band des Körpers ist, und die Harmonie in allen seinen Theilen erhält, oder gleich wie der Geist des Frommen die Tugenden festhält, und sie in ihrer Wechselwirkung auf einander kräftiget und bewahret. Der Logos geht endlich, wie Moses (Levit. XXI. 11.) von dem Hohenpriester sagt, zu keiner gestorbenen Seele ein; denn Tod ist das lasterhafte Leben, und der Logos verunreinigt sich durch keinen Frevel, welchen der Unverstand auf sich zu laden pflegt. Jhm ist endlich eine reine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte zum Weibe gegeben, nämlich ein lauterer, reiner, unverwüstlicher Sinn. Nie wird er Gemahl einer Wittwe, einer Verstoßenen oder einer Hure (Levit. XXXV. 14.), da er unversöhnliche Feindschaft mit allen diesen hält. Denn Abgeschiedenheit, Trennung, Entfernung von der Tugend, Alles, was unrein und unheilig, ist ihm ein Gräuel. Eine Hure aber, d. h. die vielgestaltige, vielmännerige, vielgöttische Meinung würdigt er nicht einmal seines Anblicks, da er nur die Tugend liebt, nur an seinem Vater und Führer, an Gott hängt. Eine außerordentliche Höhe der Vollendung erscheint in Allem, was den Logos betrifft. Von dem, der das große Gelübde gethan (der Nazireer, cfr. Num. VI.), weiß die Schrift wohl, daß er, wenn auch nicht freiwillig, doch unvorsätzlich fehlen kann. Deßwegen heißt es auch (Num. VI. 9.): „So Jemand plötzlich vor ihm stirbt, so

wird er für den Augenblick (παραχρῆμα) verunreinigt. Denn die unfreiwilligen Sünden, die von außen schnell und nur für den Augenblick über uns kommen, verunreinigen die Seele nicht auf alle Zeit, eben deßhalb, weil sie unvorsätzlich sind. Wenn nun auf diese Weise selbst derjenige, der das große Gelübde gethan (nach der mystischen Erklärung ein hoher τρόπος der Tugend), unrein werden kann, so steht dagegen der Hohepriester über vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden; beide erreichen ihn nicht.

Nun fährt Philo so fort:

„Was ich bisher über die Aehnlichkeit des λόγος und ἀρχιερεύς sagte, ist mit gutem Bedachte beigebracht; denn jetzt kann ich erst zeigen, warum der Tod des Hohenpriesters der natürliche Termin für die Rückkehr der Flüchtigen ist. So lange nämlich dieser heiligste Logos in den Seelen lebt und fortdauert, kann kein unvorsätzlicher Fehler in sie eingehen, denn er ist unverträglich mit jeglicher Sünde; so er aber stirbt, das heißt nicht, wenn er selbst untergeht, sondern, wenn er aus unsern Seelen abscheidet, so ist auch die Rückkehr den Sünden geöffnet; denn wenn diese abgeschnitten war, so lange er in uns lebte, so muß sie wohl eintreten, sobald er Abschied von uns nimmt. Es ist ein dem großen und makellosen Hohenpriester, dem Ueberführer (ἔλεγχος), von Gott verliehenes Vorrecht, daß kein Makel des Sinnes mit ihm zusammenwohnen darf. Flehen wir daher, daß der große Verweiser, welcher Richter und Hohepriester zugleich ist, und unsere Seele zum Sitze des Gerichtes erhalten hat, auf immer in unsere Seele einziehe. —

Wir geben nur die letzten Worte des griechischen Textes, weil auf ihnen Alles beruht. Mang. I. 563, Mitte, Pf. IV. 274, untere Mitte: ταῦτα δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ μοι λέλεκται, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ διδάξαι, ὅτι φυσικωτάτη προθεσμία καθόδου φυγάδων ὁ τοῦ ἀρχιερέως ἐστὶ θάνατος. Ἕως μὲν γὰρ

ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τροπὴν ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, οὐκ αὐτὸς διαφθαρεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διαζευχθεὶς, κάθοδος εὐθὺς δίδοται τοῖς ἑκουσίοις σφάλμασιν. Εἰ γὰρ μένοντος καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξῳκίζετο, μετανισταμένου πάντως εἰσοικισθήσεται. Γέρας γὰρ ἐξαίρετον ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεὺς, ἔλεγχος, ἐκ φύσεως κεκάρπωται, τὸ μηδέποτ' εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον γνώμης ὄλισθον. Διόπερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα, δικαστὴν ὁμοῦ καὶ ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται. Es ist vorerst zu bemerken, daß die allegorische Wendung, welche Philo jenem mosaischen Gesetze gibt, unpassend ist, weil sie von einem sehr wesentlichen Punkte des Textes abweicht. Nach dem Texte nämlich, ist die Rückkehr nach Hause für den Flüchtling ein heißersehntes Gut, nach der Allegorie ein Uebel; nach dem Texte, ist der Tod des Hohenpriesters für den Verbannten ein Glück, nach der Allegorie das höchste Verderben. Sollte dieß Philo nicht selbst gefühlt haben? Wenn man bedenkt, mit welcher Aengstlichkeit er sich sonst an den Text anschmiegt, so muß man diese Frage bejahen. Warum hat er nun diese Wendung genommen? Offenbar, weil ἀρχιερεὺς ihm überhaupt das liebste Bild für den λόγος war, da seine Zeit, oder vielmehr die Schule, der unser Verfasser angehörte, in dem Hohenpriester ein Sinnbild desselben fand. Dieß dürfen wir mit vollem Rechte annehmen, weil Philo auch sonst den Logos schlechthin, und als ob Jedermann seiner Meinung wäre, mit dem Hohenpriester identificirt, und weil er in unserer Stelle alle Prädikate des letztern auf den ersteren, in einer Weise überträgt, die auf eine ausgebildete Theorie in diesem Punkte hinweist.

Der λόγος ἀρχιερεὺς erscheint nun hier als Weltschöpfer durch seine Mutter die Sophia; als Weltseele, als Quell der Weisheit und der Tugend, endlich als innerstes Wesen des menschlichen Geistes, als Gewissen. Alle Prädikate, die ihm sonst zukommen, sind also in dieser merkwürdigen Personification vereinigt. Daß diese sehr stark ist, und oft an den Schein einer wirklichen Person gränzt, wird Jedermann zugestehen. Aber die Täuschung verschwindet durch die letzten Worte, und es ist über das wahre Wesen dieses Logos kein Zweifel mehr möglich; er ist eine rein pantheistische Idee, auf eine Weise dargestellt, die an die Neuplatoniker oder an Giordano Bruno erinnert. Er ist die Urvernunft, die allgemein genommen, weltschöpferische Kraft und Band der Welten ist; auf den Menschen bezogen, als Quell der Weisheit und Tugend, als innerstes Wesen des Geistes, als Gewissen erscheint.

Eine andere, fast noch stärkere Personification derselben Art findet sich in dem zweiten Buche de somniis, Pf. V. 182—206. Mang. I. 683—692, wo von dem Traume des Mundschenken Pharao's die Rede ist (Genes. XL.). Philo läßt sich so darüber vernehmen: „Trauben und Weingärten haben einen zweifachen mystischen Sinn, bald bedeuten sie etwas Reines, nämlich das freudige Versunkenseyn der Seele in Gott; dann aber auch Trunkenheit, Unverstand, Bosheit; so in dem Traume des Mundschenken. Er ist Diener Pharao's, denn dieser ist der Gott widerstrebende Sinn (ὁ ἀντίθεος νοῦς); er ist sein Mundschenke, denn dieser nährt sich, statt mit Tugenden, mit ausschweifender Sinnenlust.“ Nun bricht er, (Pf. V. 182), den Mundschenken anredend, in folgende Worte aus: „Was beginnst du, Unsinniger! du wähnest, etwas, das zur Freude führt, deinem Herrn zu reichen; in Wahrheit nährst du die Flamme der Thorheit und Zügellosigkeit in ihm. Aber vielleicht (ruft er sich selbst unterbre-

chend aus), möchtest du mir antworten: klage mich nicht voreilig an, ehe du genauer meine Stellung erwogen hast. Zum Mundschenken bin ich bestellt, bei einem Manne, der niemals sich in der Mäßigkeit und andern Tugenden übte, sondern ein Schlemmer, ein Ungerechter ist, der nie sich selbst beherrschen lernte, sondern stolz auf seinen Unverstand, einst zu sagen wagte: „ich kenne den Herrn nicht“ (cfr. Exod. V. 2. Philo verwechselt hier den Pharao, unter dem Joseph lebte, mit dem andern, gegen den Moses gesandt war.) Was kannst du es mir also übel nehmen, wenn ich das thue, was meinem Gebieter angenehm ist. Wundere dich nicht, wenn anderes Gott, anderes dem Gott widerstrebenden Sinne, Pharao, gefällt. Wer ist der Mundschenke Gottes? — der Opferspender, der wahrhaft große Hohepriester, der die ewigen Gnadengaben zur Austheilung erhielt, und die heilige Schaale mit ungemischtem Weine, d. h. sich selbst, ausspendet. Siehst du, wie ganz die Verschiedenheit der Gebieter, auch die Verschiedenheit der Mundschenken bestimmt. Deßhalb bin denn ich, als Mundschenke Pharao's, dessen halsstarriger und unmäßiger Sinn sich in Wollüste versenkt, ein Verschnittener, ein Mensch, dem die Zeugungskraft der Seele entnommen ist, nicht Mann, nicht Weib, weder Saamen zu geben noch zu empfangen, fähig; ein Zwittergeschöpf, an dem das menschliche Gepräge verdorben ist, untheilhaftig der Unsterblichkeit durch Zeugung von Kindern, ausgeschlossen aus der heiligen Gemeinde, denn einem Eunuchen ist der Eintritt versagt (Deuteron. XXIII. 1.). Dagegen ist jener Hohepriester vollkommnen Leibes; Mann einer Jungfrau, der es, was das Wunderbarste ist, nicht nach der Weiberweise geht. Und nicht nur Mann ist er, und fähig, makellose und jungfräuliche Gedanken zu erzeugen, sondern auch Vater heiliger Kräfte (λόγοι), von denen die einen Aufseher und Wächter der Natur sind, mit Namen Ithamar und Eleazar (Levit. X. 6.), die

andern Diener Gottes, welche die himmlische Flamme nähren und pflegen. Denn immer mit heiligen Reden beschäftigt, locken sie, wie man aus dem Holze Feuer reibt, die reine Flamme der Frömmigkeit (aus den Herzen) hervor. Er selbst aber, der Vater und Führer dieser λόγοι, ist nicht ein unbedeutendes Glied der heiligen Gemeinde, sondern dasjenige, ohne welches der Rath der Seelenbewohner gar nicht versammelt werden kann; der Rathsälteste (ὁ πρυτάνις καὶ δημιουργός), der allein und ohne die andern durch eigene Macht Alles zu beschließen und auszuführen vermag. Mit andern zusammengestellt, ist er zwar nur einer, für sich betrachtet, unendlich viel; (ich lese nämlich, statt ὁ λόγος, das keinen Sinn gibt, mit Mangey ὀλίγος) er ist gleich einem ganzen Gerichte, einer ganzen Rathsversammlung, gleich dem ganzen Volke, gleich dem Menschengeschlechte, oder vielmehr, wenn ich die Wahrheit sagen soll, niedriger als Gott, höher als die Menschen. Denn wenn der Hohepriester in das Allerheiligste tritt, sagt Moses (Levit. XVI. 17.), so ist er kein Mensch. Was nun sonst, wenn er kein Mensch ist? ein Gott? ich möchte ihn nicht so nennen, denn dieser Name ward Moses gegeben, da er noch in Aegypten war, wo er der Gott Pharao's genannt wurde (Exod. VII. 1.), ebenso wenig aber ein Mensch, sondern vielmehr eine Natur, die in der Mitte zwischen beiden steht, gleichsam beide äußersten Enden berührt.«

Zu Erklärung dieser merkwürdigen Stelle Folgendes. Wenn Philo von einem Mundschenken Gottes spricht, so ward er auf dieses Bild durch die Vergleichung mit Pharao geführt. Da ihm dieser der νοῦς ἀντίθεος ist, oder das ungöttliche Wesen als Person gedacht, und da er in dieser Eigenschaft einen Mundschenken hat, so mußte Philo dem höchsten Wesen, um den Gegensatz vollständig durchzuführen, auch etwas ähnliches beigeben, und dieses, für uns freilich anstößige Bild, fällt in der hellenischen Sprache weniger auf, weil die Grie-

chen ja längst einen Mundschenken des Zeus kannten. Wenn er ihn ferner den Mann einer Jungfrau nennt, der es nie nach der Weiberweise gehe, so ist dieß, theils eine Anspielung auf das levitische Gesetz (Levit. XXI. 13.), das dem Priester gebot, eine Jungfrau zum Weibe zu nehmen, theils auf die Geschichte der Sarah, von der es (Genes. XVIII. 11.) heißt: ἐξέλιπε τῇ Σάῤῥᾳ γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα. Philo legt in seinen allegorischen Schriften großes Gewicht auf diese Stelle, und findet darin den Sinn, daß Sarah reine Tugend sey. Der Satz, er habe eine reine Jungfrau zum Weibe, der es nicht mehr nach der Weiberweise gehe, besagt demnach, die reine Tugend sey sein Weib oder Eigenthum, ganz so, wie es oben vom Logos heißt, die Weisheit sey seine Mutter. Derselbe wird ferner Vater heiliger λόγοι genannt, und unter diesen sind Eleazar und Ithamar aufgezählt. Der Grund dieser sonderbaren Wendung ist der, daß er sonst, wie wir später zeigen werden, in Aaron, der für Moses reden mußte, ein Sinnbild des göttlichen Logos, der göttlichen Rede findet. Söhne Aaron's sind nun Eleazar und Ithamar, darum konnte er sie in mystischem Sinne auch zu Söhnen des Mundschenken machen, der, wie wir gleich zeigen werden, vom Logos nicht verschieden ist. Einige der Kinder des göttlichen οἰνοχόος sollen die himmlische Flamme nähren. Ohne Zweifel hat diese Wendung ihren Grund darin, daß die Gestirne, die reinsten und frömmsten Wesen nach Philo, sonst auch δυνάμεις und λόγοι genannt werden. Wenn er ferner sagt, jener Mundschenke Gottes, sey kein unbedeutendes Glied der Gemeinde, so ist klar, daß er durch den Gegensatz, gegen den Mundschenken Pharao's, auf diese Behauptung geleitet wurde; denn dieser war ein Verschnittener, und als solcher unfähig, in die heilige Gemeinde aufgenommen zu werden. Philo deutet dieses Gesetz oft auf die Unfähigkeit zur Tugend, und trägt hier sein Gegentheil auf den ἀρχιερεύς über: er sey

nicht bloß zum Eintritte in die Gemeinde befähigt, sondern das erste der Mitglieder, ja der ganzen Versammlung gleich. Für die Behauptung, daß der ἀρχιερεὺς eine übermenschliche Natur sey, citirt er die Stelle, **Levit. XVI. 17:** καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, εἰςπορευομένου τοῦ ἀρχιερέως — ἕως ἂν ἐξέλθῃ, aber auf eine eigenthümliche Weise, indem er das Beiwort πᾶς wegläßt, ἄνθρωπος auf ἀρχιερεὺς bezieht, und den Satz so ausdrückt: ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται.

Am meisten Schwierigkeit machen endlich die Worte: ich möchte ihn keinen Gott nennen, denn diesen Namen hat der Oberprophet Moses, da er noch in Aegypten war, empfangen. (Der Text lautet so: τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρα γε θεὸς, οὐκ ἂν εἴποιμι· τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κλῆρον ὁ ἀρχιπροφήτης ἔλαχε Μωϋσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεός.) Es könnte scheinen, Philo wolle hier den ἀρχιερεὺς oder οἰνοχόος θεοῦ unter Moses herabsetzen; ich glaube dieß nicht, vielmehr will er sagen, dieser Name wäre für jene Natur nicht genugsam bezeichnend. Alles beruht auf dem Beisatze: ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ. Aegypten ist nämlich für Philo ein Symbol des Leibes, und sofern er in diesem den Ursprung des Bösen findet, auch des Bösen. Wahrscheinlich will er also sagen, wenn Moses, so lange er noch im Leibe wallte und allen Reizungen zum Bösen ausgesetzt war, schon Gott Pharao's genannt wurde, wie kann dann dieser Name für den ἀρχιερεὺς, den Vater der heiligen λόγοι, bezeichnend seyn?

Es frägt sich nun, was unter dem οἰνοχόος, πατὴρ ἁγίων λόγων u. s. w. zu verstehen sey. Die Prädikate weisen auf den θεῖος λόγος hin. Gewiß aber wird dieß durch eine Stelle derselben Schrift, **Mang. I. 691**, Pf. **V. 206.** u. flg. Er ist hier zur Erklärung des pharaonischen Traums

(cfr. Genes. XLI. 17.), und zwar zu den Worten gekommen: φμην ἑστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. Das Wort ποταμὸς bedeute die Rede, λόγος; diese habe eine doppelte Natur, sie sey gut oder böse. Als gut erscheine sie Genes. II. 10. Ebenfalls als gut stelle der Psalmist den Logos dar, wenn er Ps. 65, 10. singe: ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων, über welche Stelle er sagt: καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα. Endlich erscheine der λόγος als ποταμὸς, Ps. 45, 5: τὸ ὅρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ. Unter dieser Stadt Gottes sey keineswegs die heilige Stadt, Jerusalem, zu verstehen; diese liege ferne von allen Strömen, sondern das Wort sey ein Bild, entweder für die ganze Welt, die wahre μεγαλόπολις, oder die Seele des Weisen, in welcher, nach der Schrift, Gott wie in einer Stadt wandle; denn es heiße, Levit. XXVI. 12: περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός. Nun fährt er fort: καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν, τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; Οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον — ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα — φάρμακον. Hier erscheint also der οἰνοχόος bestimmt als λόγος, folglich ist auch jene Frage gelöst.

Die Ausdrücke, besonders in der ersteren Stelle, sind nun so stark, daß man sich versucht fühlt, keine bloße Personification, sondern eine wahrhafte Person anzunehmen; aber man wird wieder irre in dieser Annahme, wenn man die anderen Aeusserungen, wie folgende, in Anschlag bringt: der Vater der heiligen Logoi sey kein unwesentliches Glied der Gemeinde,

sondern ohne ihn könne die Versammlung der Theile der Seele gar nicht vereint werden: ὁ τούτων πατὴρ, οὐχ ἡ τυχοῦσα μοῖρα τῆς ἱερᾶς ἐκκλησίας ἐστὶν, ἀλλ' οὗ χωρὶς σύγκλητος οὐκ ἂν ἀθροισθείη ποτὲ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τὸ παράπαν. Denn hier wird der Logos nicht undeutlich als innerste Seelenkraft, als ein Modus der Weltseele dargestellt, sofern diese sich in der Vernunft des einzelnen Menschen kund gibt. Auf dasselbe weisen in der zuletzt gegebenen Stelle die Worte hin: οὐ διαφέρων τοῦ πόματος — φάρμακον. Die Zweifel, daß Philo in beiden Stellen keine Person meine, sind also wohlbegründet; vollständig gerechtfertigt werden sie aber durch eine dritte Stelle desselben Buchs, die zwischen den beiden angeführten steht. Pf. V. 196, Mitte, Mang. I. 688, gegen oben, sagt er über die Worte (Genes. XLI. 17.) φμην ἑστάναι: „Höret, wie der Thor, der an Leib und Seele so ganz veränderlich und unbeständig ist, ausruft: „ich glaubte zu stehen," und nicht bedenkt, daß Feststehen, d. h. Unveränderlichkeit, nur Gott zukommt. Denn daß Er allein fest stehe, beweist uns sein Werk, die Welt; beweist uns die Schrift, die in vielen Stellen aussagt: ἕστηκεν ὁ θεός. Gott kommt in solchem unendlichen Maße Festigkeit und Unwandelbarkeit zu, daß er sie auch den auserlesenen Naturen, als das trefflichste Geschenk, mittheilt. So verheißt z. B. das Urwesen seinen gnadenreichen Bund — dieß ist der Logos und das Gesetz — wie ein göttergleiches Bild auf der Seele des Gerechten aufzurichten; denn er sagt zu Noah (Genes. IX. 11.): „ich will einen Bund mit dir machen." Dieser Ausspruch Gottes deutet zwei Wahrheiten an: erstens, daß die Gerechtigkeit mit dem Bunde Gottes eins ist; zweitens, daß die Gaben Gottes ganz verschieden sind, von den Gaben der Menschen; denn diese schenken nur dem Empfangenden, jener aber schenkt den Empfangenden selbst; mir hat er mich geschenkt und dir dich. Der Text lautet so: ἀλλὰ γὰρ τοσαύτη

περὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ὑπερβολὴ τοῦ βεβαίου, ὥςτε καὶ ταῖς ἐπιλελεγμέναις φύσεσιν ἐχυρότητος, ὡς ἀρίστου κτήματος, μεταδίδωσιν. Αὐτίκα δέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ — νόμος δέ ἐστι καὶ λόγος — τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος ὡςὰν ἐπὶ βάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ἱδρύσασθαι παγίως φησὶν, ἐπειδὰν λέγῃ τῷ Νῶε, „Στήσω τὴν διαθήκην μου πρός σε.“ Παρεμφαίνει δὲ καὶ δύο ἕτερα· ἓν μὲν, ὅτι τὸ δίκαιον ἀδιαφορεῖ διαθήκης θεοῦ, ἕτερον δὲ, ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι χαρίζονται τὰ διαφέροντα τῶν λαμβανόντων, ὁ δὲ θεὸς οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ αὐτοὺς ἐκείνους ἑαυτοῖς. Ἐμὲ γὰρ ἐμοὶ δεδώρηται, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἑαυτῷ· τὸ γὰρ „στήσω τήν διαθήκην μου πρός σε“ ἰσόν ἐστι τῷ „σοὶ δωρήσομαι.“

Durch die letztere Wendung wird der Logos, den er mit Gesetz und *διαθήκη* identificirt, zu einer Seelenkraft: Gott schenkt seinen Bund, oder den Logos, heißt soviel, als: Gott schenkt die Gerechtigkeit oder Reinheit der Seele. Philo fährt weiter fort: „Auch dem Weisen kommt eine gewisse Unwandelbarkeit zu. Denn, sagt er, es streben alle Freunde Gottes, dem vielbewegten Sturme der irdischen Geschäfte zu entrinnen, und in die sicheren und freundlichen Buchten der Tugend einzulaufen. Hörst du nicht, was von Abraham geschrieben steht: „Er stand vor dem Herrn“ (Genes. XVIII. 22.), denn wahrlich, nie vermag die Seele zu stehen, und dem Wechsel der Dinge zu entrinnen, als wenn sie vor dem Herrn steht, ihn sehend und von ihm gesehen. Auch dem Moses wurde folgendes Orakel zu Theil: „Stehe du dort mit mir“ (Deuter. V. 31.). Durch diese Worte wird sowohl dieß angedeutet, daß der Gerechte nicht wanke, als auch die Unwandelbarkeit Gottes selbst. In der That, was Gott sich annähern darf, wird ihm auch in der stätigen, selbstständigen Ruhe ähnlich. Und erst durch den Genuß dieser Ruhe erkennt der Geist, welch hohes Gut sie ist, und begreift, daß sie nur

Gott allein und der zwischen dem sterblichen und unsterblichen Geschlechte stehenden Natur zukommt. Es heißt darum auch von Moses, Deuter. V. 5: *καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀναμέσον κυρίου καὶ ὑμῶν*, mit welchen Worten nicht gesagt werden soll, daß er auf seinen Füßen stand, sondern, daß die Seele des Gerechten, wenn sie einmal den Stürmen und Kriegen entronnen und zum Frieden eingegangen ist, besser sey, als ein Mensch, geringer, als Gott. Der gemeine Haufen der Menschen wird vom Zufalle umgetrieben, Gott aber, der Selige, steht über allem Wechsel und Unglücke. Zwischen diesen beiden äußersten Spitzen steht der Gerechte, der weder Gott ist, noch ein Mensch, sondern beide Extreme berührt, seiner Menschheit nach, dem sterblichen Geschlechte, durch seine Tugenden, dem Unsterblichen angehörend. Daher jener Ausspruch über den Hohenpriester (Levit. XVI. 17.): wenn er in das Allerheiligste tritt, wird er kein Mensch seyn, bis er wieder herausgeht." So wie er kein Mensch mehr ist, kann er auch kein Gott seyn, sondern ein Diener Gottes, nach seinem sterblichen Theile der Creatur, nach seinem unsterblichen, dem Ewigen verwandt. Diese Mittelstufe nimmt er nur ein, bis er wieder heraustritt, in das Gebiet des Leibes und des Fleisches. So ist es auch wirklich. Wenn nämlich der Geist von göttlicher Liebe ergriffen, mit aller Macht bis in das Heiligthum vordringt, so vergißt er in himmlischer Begeisterung die Welt, vergißt sich selbst. Nur seines Gottes erinnert er sich, nur von ihm fühlt er sich abhängig, und bringt ihm als, heiliges und reines Opfer, seine Tugenden dar. Wenn aber die Begeisterung nachläßt, wenn der heilige Eifer erkaltet, da sinkt er zurück von der himmlischen Anschauung, und wird wieder ein Mensch. Denn in dem Vorhofe lauerte die menschliche Schwäche auf ihn, um ihn herabzuziehen, sobald er nur ein wenig heraus blickte.

Den vollkommenen Weisen beschreibt Moses weder als

Menschen, noch als Gott, sondern, wie ich gesagt, als ein Mittelwesen zwischen sterblicher und unsterblicher Natur; denjenigen aber, der noch nicht die höchste Stufe erreicht hat (es sind nämlich, nach Philo, drei Grade des Strebens zur Tugend: ὁ ἀγελαῖος, ὁ προκόπτων, ὁ τέλειος), stellt er in den Raum zwischen Todten und Lebenden, indem er unter den Lebenden die Söhne der Tugend, unter Todten, die Kinder des Lasters versteht. Es heißt von Aaron (cfr. Num. XVI. 48.): „Er stand zwischen den Todten und Lebenden, da ward der Plage gewehret." Der Fortschreitende kann weder unter diejenigen gerechnet werden, in denen das Leben der Tugend erloschen ist, da er Eifer und Sinn für das Gute hat, noch auch unter die, welche die Vollendung erreicht haben, weil er an das Höchste nur angränzt, aber es noch nicht errungen hat. Deßwegen heißt es auch recht gut: „der Plage ward gewehret," und nicht: „sie hörte auf." Denn nur bei den Vollkommenen hört das auf, was die Seele beschädigt und verunreinigt; bei den Fortschreitenden dagegen ist es im Abnehmen, d. h., es wird eingeschränkt und verringert.

Nun schließt Philo, die bisherige Abschweifung an das, wovon er ausgegangen war, an den Traum Pharao's, anknüpfend, also: „Da nun die Festigkeit und Unwandelbarkeit nur dem Höchsten, und zweitens seinem Logos, drittens dem Weisen, viertens dem Fortschreitenden zukommt, so hat jener Elende und allem Fluche unterworfene Sinn, Pharao nämlich, den größten Frevel begangen, wenn er meinte, allein fest zu stehen, er, der wie in einer Fluth herumtreibt, und von dem ewigen Wirbel des todbringenden Fleisches fortgeschleudert wird."

Man sieht, daß in dieser Stelle dieselben Ausdrücke, Namen, Prädikate und Bibelstellen, die vorher auf den Logos bezogen wurden, auf ein Abstractum, auf die Tugendkraft der Seele übergetragen werden; folglich kann auch unter dem Lo-

gos oben, nicht wohl eine Person, sondern eine Kraft, dieselbe, die hier deutlich genug hervortritt, gemeint seyn. Der Hauptbeweis für die Idendität beider Ideen beruht auf dem Begriffe *φύσις μεθόριος θνητοῦ καὶ θείου γένους*, welches Prädikat er auch in der historischen Schrift **de fortitudine, Mang. II. 377**, oben: „*ὁ σπουδαῖος ὀλιγοδεής, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος,*" dem Weisen gibt.

Gegen diese unsere Erklärung kann man freilich einwenden, daß in den letzten Worten der angeführten Stelle, der Logos sorgfältig von dem Weisen geschieden werde, was auf einen wesentlichen Unterschied hindeute. Hierauf antworten wir: Immerhin ist in allen Darstellungen des Logos, die wir in den Schriften Philo's finden, eine große Unsicherheit zu bemerken, wie namentlich auch hier, und dieses Schwanken läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß zu Philo's Zeit sehr verschiedenartige Begriffe und Bilder vom Logos, in denen er bald als Person, bald als Kraft erschien, im Umlaufe waren, so daß also auch unser Verfasser, bald zu diesen, bald zu jenen Darstellungen überspringen konnte. Im übrigen aber läßt selbst unsere Stelle eine Vereinigung zu. Die Idee, welche bald durch *λόγος*, bald durch *διάνοια τοῦ σοφοῦ* oder *φύσις κρείττων ἀνθρώπου, ἐλάσσων θεοῦ* ausgedrückt wird, hat eine doppelte Seite: entweder wird sie allgemein als Weltkraft und Weltseele genommen, die in dem einzelnen Menschen als Vernunft erscheint, dann ist Logos der Ausdruck, oder als eine Kraft des einzelnen Menschen, dann ist die Bezeichnung *διάνοια τοῦ σοφοῦ* an der Stelle. Beide Begriffe verhalten sich dann wie **genus** und **species**, und können wohl unterschieden werden.

Aber immer bleiben diese auffallenden Personificationen merkwürdig. Sie sind, wie schon gesagt wurde, nur aus der Denkungsart jener Zeit und durch die Annahme begreiflich, daß der Logos in Aegypten längst nicht nur personificirt, son-

dern auch als eine wirkliche Person genommen wurde. Doch wir wollen nicht vorgreifen.

In den seither beigebrachten Stellen kehrt immer das Bild des Hohenpriesters wieder. Dieselbe Vergleichung findet sich, de migratione Abrahami, Pf. III. 458. und 460, Mang. I. 452. Philo handelt in dieser Schrift von den großen Belohnungen, welche der Herr dem Abraham, wegen seines Glaubens, verliehen; eine derselben sey auch Größe des Namens, nach dem Spruche, Genes. XII. 2: *μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου*. Denn zum vollkommenen Glück des Sterblichen gehöre nicht bloß der Besitz der Tugend, sondern auch irdische Güter, wie Achtung bei den Zeitgenossen. Aus diesem Grunde wünsche Isaak, dem Freunde der Weisheit, Jakob, nicht nur himmlische, sondern auch irdische Güter; er segne ja den Sohn mit den Worten (Genes. XXVII. 28.): *δῴη σοι ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἀπὸ τῆς πιότητος τῆς γῆς*. Thau des Himmels bedeute die ewigen Güter, Fette der Erde die irdischen. Nun fährt Philo, Seite 458, fort: „Auch an dem λόγος ἀρχιερεὺς zeige sich der Werth der irdischen Güter im Bunde mit den himmlischen. Sein Festgewand sey aus intelligiblen und sinnlichen Gewalten zusammengesetzt. Für den Augenblick wolle er dieß nur an seinem Kopfschmucke und seiner Fußbedeckung nachweisen. Auf dem Haupte trage er eine Goldplatte, auf welcher eingegraben stehe: „dem Herrn geweiht“ (cfr. Exod. XXVIII. 36.), gegen die Füße hin, am Saume des Leibrocks, trägt er Schellen und Granatäpfel. Jener Abdruck, jenes Siegel, ist die Idee der Ideen, nach welcher Gott die Welt geformt, sie ist unkörperlich und intelligibel; die Blüthen aber und die Schellen sind Symbole sinnlicher Qualitäten, über welche das Gesicht und das Gehör urtheilen.“

Noch stärker ist eine Stelle aus dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 96, Mang. I. 653. „Das Gesetz, sagt

er hier, befiehlt dem Hohenpriester, ehe er den heiligen Dienst verrichtet, sich mit Staub und Asche zu bestreuen, zur Erinnerung an seine Natur. (auch Abraham sprach, da er Gott schauen sollte: „ich bin Staub und Asche“ cfr. Genes. XVIII. 27.). Erst dann, nachdem dieß geschehen, darf der Oberpriester das lange Gewand anziehen, und das Abbild der himmlischen Lichter, den Brustschmuck. Zwei Tempel Gottes gibt es, der erste ist diese Welt, in welcher der erstgeborne Sohn Gottes, der göttliche Logos, Hohepriester ist, der andere die vernünftige Seele, dessen Hohepriester der wahre Mensch, der Urmensch ist. Ein sichtbares Abbild dieses letzteren ist der jüdische Hohepriester, der die hergebrachten Gebete und Opfer darbringt, und dem es gestattet ist, den heiligen Leibrock, das Abbild der gesammten himmlischen Kräfte, anzuziehen, damit die Welt mit dem Menschen und der Mensch mit der Welt das Opfer spende.“ Ihrer Wichtigkeit wegen, setzen wir die Stelle im Urtexte her: τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ὁπότε μέλλοι τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας, ὁ ἱερὸς ἐδικαίωσε λόγος ὕδατι καὶ τέφρᾳ περιῤῥαίνεσθαι τὸ πρῶτον, εἰς ὑπόμνησιν ἑαυτοῦ· καὶ γὰρ ὁ σοφὸς Ἀβραάμ, ὅτε ἐντευξόμενος ἤει τῷ θεῷ, γῆν καὶ σποδὸν εἶπεν ἑαυτόν· ἔπειτα ἐνδύεσθαι τὸν ποδήρη χιτῶνα, καὶ τὸ ποικίλον, ὃ κέκληκεν ἐπ' αὐτῷ περιστήθιον, τῶν κατ' οὐρανὸν φωσφόρων ἄστρων ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα. Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς, ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος· ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν, ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι, τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος. An eine Person kann hier nicht gedacht werden, da ja sonst auch der Hohepriester der Seele eine eigene Substanz seyn müßte. Aber wie sind beide zu

unterscheiden? Ohne Zweifel auf dieselbe Weise, wie in der obigen Stelle: der erste Hohepriester ist die *ἰδέα ἰδεῶν*, welche Alles befaßt, der Logos; der zweite die *ἰδέα ἀνθρώπου*, der reine Mensch, dessen Idee in der ersteren begriffen ist. Beide sind eigentlich eins, können aber doch logisch unterschieden werden.

Mit diesen Stellen vergleiche man noch, **de gigantibus**, Pf. **II. 378**, und das dritte Buch **de vita Mosis**, **Mang. II. 152—155**, wo in den Kleidern und dem Amte des Hohenpriesters eine Menge von Symbolen der Welt, und namentlich des Logos, nachgewiesen werden.

Eine zweite Reihe von Personificationen ward durch den Begriff *εἰκὼν θεοῦ* veranlaßt, der aus **Genes. I. 26** entstanden ist. Hieher gehört die Stelle **quis rerum divinar. haeres**, Pf. **IV. 100**, gegen unten, **Mang. I. 505**, Mitte. Es ist die Rede von dem Opfer, welches der Herr dem Patriarchen darzubringen gebot (**Genes. XV.**). Gott zertheilte die andern Opferthiere, aber die Turteltaube und die Haustaube zertheilte er nicht. Warum nicht? fragt Philo allegorisirend, deßwegen, weil sie zwei Logoi bedeuten, die, den Vögeln gleich, zum Himmel emporstreben. Der eine ist das Urbild und steht über uns, der andere das Abbild und ist in uns. Den, der über uns ist, nennt Moses Ebenbild Gottes, den andern in uns, Abbild des Ebenbildes; denn er sagt nicht: Gott schuf den Menschen als Ebenbild, sondern nach dem Ebenbilde. Folglich ist unser Geist, der ja der wahre Mensch ist, eigentlich erst im dritten Gliede Bild des Schöpfers, denn in der Mitte steht sein Vorbild, das wiederum Abbild des höchsten Gottes ist. Der Text lautet so: *ἐπιλέγει ὁ Μωϋσῆς, „τὰ ὄρνεα οὐ διεῖλεν,“ ὄρνεα καλῶν τοὺς πτηνοὺς καὶ μετεωροπολεῖν πεφυκότας δύο λόγους· ἕνα μὲν ἀρχέτυπον ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα, τὸν καθ’ ἡμᾶς ὑπάρχοντα. Καλεῖ δὲ Μωϋσῆς, τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰκόνα θεοῦ, τὸν*

δὲ καθ' ἡμᾶς, τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον. „Ἐποίησε γὰρ," φησὶν, „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον," οὐκ εἰκόνα, ἀλλὰ „κατ' εἰκόνα." Ὥςτε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπός ἐστι, τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος· τὸν δὲ μέσον, παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου.

Die Stelle ist offenbar sehr stark, denn wenn der niedere Logos den menschlichen Geist bezeichnet, so muß der höhere eigentlich auch ein Wesen für sich, einen Geist bedeuten. Indessen kann eine Stelle für sich nicht entscheiden. Und außerdem, darf man nicht vergessen, daß Philo kaum zuvor die beiden Tauben zu Symbolen der göttlichen und menschlichen Weisheit gemacht, und also das Persönliche völlig entrückt hatte.

Sehr oft wiederholt Philo diesen Gedanken, und zwar in beiden Beziehungen, indem er das Ebenbild zugleich von Gott sorgfältig trennt, und zum Vorbilde des Menschen macht. So **legis allegor. III**, Pf. **I.** 300, oben, **Mang. I.** 106, unten. Er deutet hier den Namen Beseleel auf den Logos, da dieses Wort Schatten Gottes besage. Dieß sey der Logos, den er als Organ bei der Weltschöpfung brauchte: σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. Ὥςπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν, εἰπὼν, „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ," ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. Ebenso **de linguarum confusione**, Pf. **III.** 358, oben, **Mang. I.** 419, Mitte. Er deutet hier die Frohndienste, welche Israel in Aegypten leisten mußte, mystisch auf die Arbeiten für sinnliches Wohlseyn, und sagt:

Die Frommen und Gott wahrhaft Liebenden geben sich nicht gerne mit dem Treiben und Jagen nach leiblichen Genüssen ab, sondern streben in die Höhe, dem Moses folgend. Dann schauen sie (cfr. Exodus XXIV. 10.) den Ort, wo Gott, der unwandelbare und unerschütterliche steht, sie schauen zu seinen Füßen, wie Saphir und wie des Himmelsveste, nämlich die sichtbare Welt. Nun fährt er so fort: ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο, ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν. Die Welt, das Ebenbild und Gott, sind in diesen Stellen genau geschieden.

Anderswo erklärt er ohne diese doppelte Scheidung den λόγος bloß für die εἰκὼν, nach welcher der Mensch gebildet sey. So de plantatione, Pf. III. 94, Mang. I. 332, Mitte. Moses habe die richtigsten Ansichten von dem Wesen der menschlichen Seele: οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος. Hier ist, wie sonst in anderen Stellen, das Bild vom Siegelringe zu Grunde gelegt.

Man wird gestehen, daß alle diese Darstellungen völlig in's Persönliche überspielen, und daß der Begriff εἰκὼν θεοῦ nothwendig auf eine Person leiten mußte, sobald er consequent durchgeführt wurde; denn wenn der Mensch nach dem Ebenbilde und nicht nach Gott geschaffen ist, was kann dann die εἰκὼν anders seyn, als ein eigenes Wesen?

Allein dieß ist vielleicht eine Folgerung, die Philo nicht selbst machte, und auf jeden Fall kommen Stellen vor, in

denen das Persönliche wieder zu verschwinden scheint. So im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 313, gegen unten. Der Mord sey das größte Verbrechen, eine wahre Schändung des Heiligen, denn: διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων οὐδὲν οὔτε ἱεροπρεπέστερον, οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου, παγκάλης εἰκόνος πάγκαλον ἐκμαγεῖον, ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν. Ebenso in derselben Schrift, Mang. II. 333, unten: θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς. Der λόγος wird hier zur ἰδέα. Man darf aber nicht vergessen, daß dieß seine Wesenheit nicht absolut aufhebt; denn auch die δυνάμεις θεοῦ erscheinen bald als ἰδέαι, bald als ἄγγελοι. Viel stärker für die logische Deutung ist eine Stelle der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 44, Mang. I. 15, unten, und 16, oben: τὸν ἄνθρωπόν φησι „κατ' εἰκόνα γενέσθαι θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν." Πάνυ καλῶς, ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. Τὴν δὲ ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρσιν. Οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα· ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. Πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον, ὡς ἂν ἀρχέτυπον, ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν. Ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ· ἀόρατός τε γάρ ἐστιν, αὐτὸς πάντα ὁρῶν, καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν, τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων. Hier sinkt der λόγος εἰκὼν θεοῦ ganz zum λογισμὸς oder νοῦς τοῦ τῶν ὅλων ἡγεμόνος herab.

Wenn nun in dieser Stelle, wie überhaupt in der stark platonisirenden Schrift, de mundi opificio, das Persönliche verschwindet, so tritt es desto stärker an andern Orten hervor. Man vergleiche de confusione linguarum, Pf. III. 332, Mitte, Mang. I. 411, oben. „Man müsse den Umgang mit

Schlechten fliehen, mit Freunden der Weisheit und der Tugend sich verbinden, denn nur unter Guten sey überhaupt Freundschaft möglich." Auf diesen allgemeinen Satz, wendet Philo den Spruch, Genes. XLII. 11, an, wo die Söhne Jacob's zu Joseph, der sie als Kundschafter behandelt, sagen: „Wir sind alle eines Mannes Söhne," und fährt so fort: παρ' ὃ καὶ τοὺς λέγοντας „πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου, εἰρηνικοί ἐσμεν" τεθαύμακα τῆς εὐαρμόστου συμφωνίας. Ἐπεὶ καὶ πῶς οὐκ ἐμέλλετε, φήσαιμ' ἄν, ὦ γενναῖοι, πολέμῳ μὲν δυσχεραίνειν, εἰρήνην δὲ ἀγαπᾷν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα, οὐ θνητὸν ἀλλ' ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος; Οἱ μὲν γὰρ πολλὰς ἀρχὰς τοῦ κατὰ ψυχὴν γένους συνιστάμενοι, τῷ πολυθέῳ λεγομένῳ κακῷ προσνείμαντες ἑαυτοὺς, ἄλλοι πρὸς ἄλλων τιμὰς τραπόμενοι, ταραχὰς καὶ στάσεις ἐμφυλίους τε καὶ ξενικὰς ἐδημιουργήσαντο, ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, βίον πολέμων ἀκηρύκτων καταπλήσαντες. Οἱ δὲ ἑνὶ γένει χαίροντες, καὶ ἕνα πατέρα τὸν ὀρθὸν τιμῶντες λόγον, τὴν εὐάρμοστον καὶ πάμμουσον συμφωνίαν ἀρετῶν τεθαυμακότες, εὔδιον καὶ γαληνὸν βίον ζῶσιν.

Der Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ, vom λόγος gebraucht, ist gewiß sehr auffallend, obwohl er zunächst durch den Spruch aus der Genesis veranlaßt wurde, und obwohl das, was persönlich scheinen könnte, durch das Synonymum ὀρθὸς λόγος aufgehoben wird. Er bleibt deßhalb merkwürdig, weil er auch ohne solche Veranlassung wiederkehrt, und weil diese Wiederholung ein deutlicher Beweis ist, daß das Bild nicht erst augenblicklich aus dem Texte entstand, sondern sich schon früher in der Zeittheologie vorfinden mußte. In derselben Schrift, Pf. III. 342, Mang. I. 414, Mitte, sagt er über den Spruch, Genes. XI. 2: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν, εὗρον πεδίον ἐν γῇ Σενναάρ, καὶ κατῴκη-

σαν ἐκεῖ; der Ausdruck κινεῖν ἀπ' ἀνατολῶν habe hier den Sinn, „sich zur Bosheit verschwören;" denn ἀνατολή bedeute in der Schrift bald etwas Gutes, bald etwas Böses. Etwas Gutes da, wo, gleich der Sonne, die Tugend in der Seele aufgehe; etwas Schlechtes, wenn diese verdunkelt werde und die Bosheit aufsteige. Ein Beispiel ersterer Art sey der Spruch, **Genes. II.** 8: „καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς," οὐ χερσαίων φυτῶν, ἀλλ' οὐρανίων ἀρετῶν." Dieselbe Bedeutung habe ἀνατολή in der Stelle **Zachar. VI.** 12: ἰδοῦ ἄνθρωπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή. Wahrlich ruft er aus, ein sonderbarer Beiname, wenn man den Menschen aus Fleisch und Blut darunter verstände. „Wenn du aber an jenen köperlosen denkst, der mit dem göttlichen Ebenbilde eins ist, so mußt du gestehen, daß der Name sehr passend sey, denn diesen hat der Vater des Lebens, als seinen ältesten Sohn, hervorgerufen, weßhalb er ihn auch sonst den Erstgebornen nennt, und der Erzeugte, nachahmend des Vaters Wege, schafft nach den Vorbildern, die er beim Vater schaut, die Species der Dinge. καινοτάτη γε πρόσρησις — ἐμόρφου εἴδη. — Eine, in jeder Beziehung, und auch dadurch merkwürdige Stelle, daß die Worte des Zacharias, auf welche sie sich gründet, allgemein von den alten Juden auf den Messias gedeutet wurden. Man vergleiche **Lucae I.** 18, so wie den chaldäischen Paraphrasten.

Fast kann nun hier keine bloße Personification mehr angenommen werden. Um die Sache tiefer zu ergründen, müssen wir vorerst die Frage zu beantworten suchen, wie ἄνθρωπος θεοῦ zu einem Synonymum des λόγος werden konnte. Ob sich gleich Philo nirgends hierüber ausspricht, so ist doch der Zusammhang dieser Idee mit seinen andern leicht nachzuweisen: Der wahre Mensch ist zu Folge der oben angeführten Stelle der νοῦς, dieser hinwiederum ist das Abbild einer ἰδέα λογική oder des λόγος. Das Abbild muß aber dem

Urbilde gleichen, folglich, wenn jenes eine menschliche Seele, oder der wahre ἄνθρωπος ist, so muß dieses der ἄνθρωπος κατ' ἐξοχὴν oder ἄνθρωπος θεοῦ seyn. Denn der λόγος ist, sofern er als die ἰδέα λογικὴ ἀνθρώπου betrachtet wird, nichts anders, als der Ideal- oder der Gattungsmensch. Exegetisch wird diese Idee auf folgende Weise begründet. Die Genesis, sagt Philo, erzählt in der Schöpfungsurkunde von zwei Menschen, dem ideellen und dem wirklichen. Jener werde, Genes. I. 28, als der, nach dem Ebenbilde geschaffene Mensch, bezeichnet; die Schöpfung des zweiten beschreibe die Schrift, Genes. II. 7, mit den Worten: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών.

Hauptstelle ist, de mundi opificio, Pf. I. 90, Mang. I. 32: φησίν, ὅτι „ἔπλασεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.“ Ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου, καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη, αἰσθητὸς, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς, ἀνὴρ ἢ γυνὴ φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα, ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. Die Kluft zwischen beiden ist, wie man sieht, sehr groß; der erste ist γένος, σφραγὶς, νοητὸς, lauter Namen, die sonst dem Logos zukommen. Er ist geschlechtlos, als Gattungsmensch. Dieß wiederholt Philo in derselben Schrift, Pf. I. 50, oben, wo er über den Spruch, Genes. I. 26: ἄῤῥεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς, sich so äußert: πάνυ δὲ καλῶς, τὸ γένος ἀνθρώπων εἰπὼν, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι. Μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων· ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει. Ebenso im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 192, unten. Bei der Schöpfung habe Gott überall die Gattun-

gen vor den Individuen hervorgerufen, so auch bei dem Menschen: προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδάμ. Man bemerke, welch auffallenden Gebrauch die Alexandriner von jener Verschiedenheit in der Genesis machten, die man jetzt durch die Annahme zweier Urkunden erklärt!

Der Idealmensch wird ferner der himmlische, der andere der irdische Adam genannt. So im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 172, „durch Adam werde, wie der Name schon andeute, der irdische Mensch bezeichnet: ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδάμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε, und in derselben Schrift 138, unten: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος· ὁ δὲ γήϊνος, ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη.

Dieser himmlische Mensch müßte nun, der Analogie nach, von dem Logos selbst unterschieden werden, da ja jener ἄνθρωπος, von Genes. I. 27, nach dem Ebenbilde geschaffen wurde, so wie denn auch die zuletzt genannte Stelle beide, den ἄνθρωπος οὐράνιος und den λόγος trennt; aber dieß ist nicht immer geschehen, vielmehr sind beide Begriffe in einander verschwommen, wie sowohl die Ausdrücke σφραγὶς, νοητὸς u. s. w. beweisen, die oben vom himmlischen Menschen gebraucht werden, als auch der Begriff ἄνθρωπος θεοῦ, den wir mit λόγος gleichbedeutend gefunden haben. Denn woher sollte diese Idee, die bei Philo, den Kabalisten und selbst bei Paulus, dem Apostel, mehr als einmal wiederkehrt, anders entstanden seyn, als aus diesem Ursprunge?

Mag nun Philo in den einzelnen angeführten Stellen an eine wirkliche Person gedacht haben oder nicht, so ist immer dieß gewiß, daß eine Theologie, die den Logos einmal

als εἰκὼν θεοῦ, dann als νοῦς οὐράνιος und ἄνθρωπος θεου darstellte, fast nothwendig auf eine Persönlichkeit kommen mußte. Doch wir finden noch weit mehr. — Abgeleitet von dem Begriffe des Ebenbildes, ist die Idee des υἱὸς πρωτόγονος. Die Welt wird nämlich als der jüngere, der Logos als der ältere Sohn Gottes dargestellt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 402, oben, Mang. I. 277, Mitte. Leider ist der Text dieser Stelle verdorben. Es heißt nämlich: ὁ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. Τὸν γὰρ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δὲ ἐκεῖνος. Πρεσβείων δὲ ἀξιώσας, παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη. Mangey schlägt, statt οὐδένα, ἰδέαν vor. Aber dieß ist auch nicht gut. Wollte man bei der hergebrachten Lesart stehen bleiben, so könnte man etwa folgenden Sinn darin finden: „Den älteren Sohn hat er in der Schöpfungsgeschichte (von dieser ist nämlich im vorhergehenden die Rede) nirgends ausdrücklich genannt.“ Im Uebrigen ist kein Zweifel, daß mit dem υἱὸς πρεσβύτερος der λόγος gemeint sey; dieß beweist sowohl der Zusammenhang, als die Worte παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

Wegen dieses Verhältnisses zur Welt, das hier unter dem Bilde des älteren Sohnes ausgedrückt wird, heißt der λόγος unzählige Male πρεσβύτατος oder πρεσβύτερος. So in der oben angeführten Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 342, Mitte: τοῦτον γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 412. Jakob habe in dem Spruche, Genes. XXVIII. 19: „ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου οἶκος θεοῦ“ den Logos gemeint. Τίς γὰρ ἂν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν λαβόντων. War der Logos einmal Sohn Gottes geworden, so lag es nahe, ihn zum Unterregenten der Welt und zum Führer der himmlischen Schaaren der Engel zu machen, und letzteres um so

mehr, da er ja schon nach seiner logischen Bedeutung die göttlichen Kräfte in sich befaßt.

Als Unterregent der Welt erscheint der Logos in der Schrift de agricultura, Pf. III. 26, oben, **Mang. I.** 308, Mitte. Jede Seele, selbst die ganze Welt solle mit dem Psalmisten (Ps. 23, 1.) Gott bitten, daß er ihr Hirte seyn möge. *Λέγει προφήτης, ὁ τὰς ὑμνῳδίας ἀναγράψας „Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει.“ Λεγέτω καὶ ἕκαστος ἐν μέρει τὸ αὐτὸ τοῦτο· τὸ γὰρ τοιοῦτον ᾆσμα παντὶ φιλοθέῳ μελετᾷν ἐμπρεπὲς, τῷ δὲ δὴ κόσμῳ διαφερόντως. Καθάπερ γάρ τινα ποίμνην γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὅσα ἐν τούτοις φυτά τε αὖ καὶ ζῶα, τὰ μὲν θνητὰ, τὰ δὲ θεῖα, ἔτι δὲ οὐρανοῦ φύσιν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης περιόδους, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τροπάς τε αὖ καὶ χορείας ἐναρμονίους, ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱὸν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται.* Ebenso in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 108, oben, wo Philo Gott so sprechen läßt: *μόνος ἕστηκα ἐγὼ καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ.*

Als *ἀρχάγγελος* und mit einer Reihe anderer merkwürdiger Prädikate wird er dargestellt in einer sehr wichtigen Stelle der Schrift, **de confusione linguarum**, Pf. **III.** 380, **Mangey I.** 427. oben. Philo nimmt Veranlassung von den Worten *υἱοὶ ἀνθρώπων* aus dem Spruche, **Genes. XI.** 5: *κατέβη ὁ κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.* Natürlich erklärt er dieß mystisch. „Söhne der Menschen werde in der Schrift der große Haufe genannt, welcher der Vielgötterei und den Lastern ergeben sey, und mannichfache Zwecke des

Lebens, gleich den Steinen eines Gebäudes, aufthürme. Diejenigen dagegen, welche nur die Tugend zum Ziele ihres Lebes erkoren haben, und Gott allein dienen, werden in der Schrift nicht υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, wie die andern, sondern υἱοὶ θεοῦ genannt."

Nach diesen Worten, fährt Philo so fort: „Wenn aber ein Mensch auch nicht würdig ist, Sohn Gottes genannt zu werden, so bestrebe er sich wenigstens, von dem erstgebornen Logos Gottes, von seinem ältesten Engel, den Namen zu führen, der ein vielnamiger Erzengel ist; denn er wird Anfang, Name Gottes, Logos, der Mensch nach dem Ebenbilde, der sehende Israel genannt. Deßwegen habe ich auch kurz zuvor die Tugenden der Männer gepriesen, welche dort sagten: „Wir sind eines Mannes Söhne (Genes. XLII, die Stelle selbst ist bereits angeführt worden). Denn wenn wir auch noch nicht fähig geworden sind, Kinder Gottes genannt zu werden, so sollen wir doch Söhne seines ewigen Ebenbildes, des ältesten Logos, heißen: καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ, προσαγορεύεται. Διὸ προήχθην ὀλίγῳ πρότερον ἐπαινέσαι τὰ ἀρχὰς τῶν φασκόντων ὅτι „Πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου." Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Zur Erklärurg des Einzelnen nur soviel. Unter den verschiedenen Namen des λόγος wird hier ἀρχὴ angeführt. Der Ursprung dieses Prädikats ist leicht nachzuweisen. Es ist aus Genes. I. 1. entstanden: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός. Der Logos ist, nach unseres Verfassers Lehre, das Organ, durch

welches Gott die Welt erschuf. Nun ist eben die Summa der Schöpfung in dem genannten Verse enthalten. Die alexandrinische Theosophie nahm das Wörtchen ἐν für διά, und ἀρχή für ein Synonymon des λόγος. Zwar lassen sich für diese Exegese keine ausdrückliche Beweisstellen aus Philo ziehen, desto mehr aber aus späteren Alexandrinern, die in dieselbe Schule gingen, namentlich aus den Schriften des alexandrinischen Clemens. Ein zweiter Beiname des λόγος ist ὄνομα θεοῦ. Ohne Zweifel ist er entstanden aus Exod. XXIII. 20. 21, wo Gott zu Israel spricht: „Siehe ich sende meinen Engel vor euch her, damit er euch bewahre auf euren Wegen: πρόσεχε σεαυτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, καὶ μὴ ἀπείθει αὐτῷ, οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε. Τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, eine Stelle anzuführen, wo Philo diesen Spruch auf eine sehr bedeutsame Weise citirt.

Die andern Beinamen sind theils schon erklärt, wie λόγος πρεσβύτατος, und ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, theils sind sie aus bekannten Stellen des Pentateuch's entstanden, wie ὁρῶν Ἰςραήλ; denn Jehova wird ja hie und da in den Büchern Mosis Israel genannt.

Was das Ganze betrifft, so kann man hier nicht wohl mehr an eine Personification denken, sondern man ist genöthigt, eine wirkliche Persönlichkeit anzunehmen. Erstlich sprechen hiefür die Ausdrücke ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος ἄγγελος, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἀρχή, die in diesem Umfange kaum mehr bildlich genommen werden können; zweitens der schroffe Gegensatz zwischen Gott und dem Logos, denn was anders soll der seyn, dem man nach Gott in der zweiten Stufe dienen soll, als ebenfalls ein selbstständiges Wesen?

Wiederum als ἀρχάγγελος aber mit einem wichtigen Nebenbegriffe, der aus der Idee des ἀρχιερεύς abgeleitet ist,

kommt der Logos vor in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 90, Mang. I. 501. und 502. Aus Veranlassung der mehrfach berührten Zertheilung jener Opferthiere (Genes. XV. 9. 10.), sagt unser Verfasser: „der Mensch könne nichts in gleiche Theile zerlegen, nur Gott. Deßwegen sey in der Welt überall Gleichheit. Die zwei leichten Elemente, Luft und Licht, halten den zwei schweren, der Erde und dem Wasser, das Gleichgewicht. Die Finsterniß und das Licht, die Jahreszeiten, so wie die Himmelskreise seyen einander gleich. Dasselbe sehe man an den lebendigen Geschöpfen; eine Hand, ein Fuß entspreche dem andern. Selbst zwischen scheinbar ungleiche Dinge habe Gott, nach dem Gesetze des Verhältnisses, Gleichheit gesetzt. Das Kleinste könne mit dem Größten, eine Ameise mit einem Elephanten, verglichen werden. Auch Moses feiere die Gleichheit ungemein, wie an seinen Gesetzestafeln, den Opfer-Gebräuchen, den Festen zu ersehen" (Lev. VI. 20. Exod. XXIV. 6. XXX. 13.). Nun fährt er, diese Gleichheit auch am Logos preisend, so fort: „Ich bewundere auch den heiligen Logos, der in athemloser Eile hinläuft, um sich in die Mitte zwischen die Todten und Lebenden zu stellen. Denn sogleich, sagt Moses, hörte die Plage auf. Aber das, was unsere Seele quält, verderbt und zerstört, würde nicht aufgehört haben, hätte nicht der Gottgeliebte die Heiligen, welche tadellos leben, von den Unheiligen geschieden, die in Wahrheit schon gestorben sind. Denn durch fortgesetzten Verkehr mit den Kranken, erben oft auch ganz Gesunde ihre Seuche und müssen sterben. Dieß wurde nun unmöglich durch den mächtigen, zwischen beiden aufgeführten Damm, welcher die Angriffe der Schlechten auf die Guten abhält. Noch mehr aber staune ich, wenn ich in den heiligen Schriften lese: „Eine Wolke trat in die Mitte, zwischen das ägyptische Heer und Israel." So konnte das fleischlichgesinnte und verruchte Geschlecht die Kinder Gottes nicht

mehr verfolgen; denn sie trennte der Schild und Hort der Guten, der Schrecken der Verdammten, die Wolke nämlich. Tugendhaften Seelen träufelt diese eine Weisheit ein, die über alles Wehe erhaben ist; dagegen über Schlechte und der Weisheit Untheilhaftige, sendet sie Strafen aus, wie Wasserfluthen. Dem Erzengel aber und ältesten Logos hat der Allvater das hohe Vorrecht verliehen, daß er, in der Mitte zwischen Gott und den Menschen stehend, die Kreatur vom Schöpfer scheide. Er ist Vertreter des ewig sündigenden Menschengeschlechts bei dem Unvergänglichen, und der Gesandte des Herrschers an die Unterthanen. Er freut sich auch dieses Ehrenamtes, und ruft voll Gefühl seiner Würde aus: „Mitten stand ich zwischen dem Herrn und Euch“ (cfr. Numer. XVI. 48.). Denn er ist weder unerzeugt, wie Gott, noch erschaffen, wie wir, sondern ein Mittelwesen; für beide ein Unterpfand: für den Erzeuger dafür, daß das ganze Geschlecht nicht wieder abfalle und die Zügel von sich werfe [Anspielung auf die Sündfluth. Ich lese nämlich *ἀφηνιάσαι* statt *ἀφανίσαι*], für die Kreatur, daß der Allerbarmer sein eigenes Werk nicht mehr vernichten werde. Denn (so führt ihn Philo redend ein), „ich werde Frieden verkündigen der Kreatur von dem Gotte, der den Krieg nicht duldet und ewigen Frieden wahret.“ — Setzen wir den griechischen Text her, soweit er besonders wichtig ist: *Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μὲν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων, „Καὶ ἐγὼ ἑιστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν,“ οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνίασαι*

ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος, ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιϊδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. „Ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ κοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος, εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ.“

Zur Erklärung des Einzelnen dieß. Der Mittelbegriff, der diesen Satz mit dem Vorhergehenden verbindet, ist *μέσος* und *μέσον ἑστάναι*. Vorher ist von der *ἰσότης* in der Welt, in den Gesetzen Mosis, nun von der Gleichheit in den Wirkungen des *λόγος* die Rede. Diese Beziehung wird dreimal wiederholt. Das erste Mal unter dem Namen *ἱερὸς λόγος* — *θαυμάζω καὶ τὸν μετὰ σπουδῆς ἀπνευστὶ δραμόντα συντόνως ἱερὸν λόγον, ἵνα στῇ μέσος τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων.* Die Stelle ist, wie bekannt, aus **Numer. XVI. 48.** „Aaron trat mit der heiligen Feuerpfanne unter das empörte Volk, um es zu sühnen; da ward der Plage gewehret.“ Weiter oben haben wir eine ganz verschiedene Anwedung dieser Stelle gefunden, wo sie auf die *προκόπτοντες* bezogen wurde. Ebenfalls ist schon früher der Grund angegeben worden, warum Aaron mit dem Logos verglichen werden kann; da er nämlich der Mund oder die Rede Mosis ist, so war die Uebertragung leicht. Indessen könnte man zweifeln, ob unter diesem *λόγος ἱερὸς* der eigentliche göttliche *λόγος* gemeint sey, denn er scheint der Wolke und dem *ἀρχάγγελος*, die nachher genannt werden, an Würde nachgesetzt zu seyn; doch andererseits sind die Prädikate, obgleich bei ersterem weniger glänzend, am Ende dieselben; er ist ein Mittelwesen und Wächter der Tugend, Rächer des Bösen wie die andern. Und endlich, für was sollte er gehalten werden, wenn er nicht der überall gepriesene göttliche Logos ist?

Die zweite *ἰσότης* in den Wirkungen des Logos belegt unser Verfasser mit dem Spruche **Exod. XIV. 20:** *εἰσῆλθεν ὁ στύλος τῆς νεφέλης ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς τῶν*

Αἰγυπτίων καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς Ἰσραήλ. Ueber diese Wolkensäule äußert er sich in dem ersten Buche **de vita Mosis, Mang. II. 107**, oben, so: *τεράστιον δέ φασι συμβῆναι κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον, μεγαλούργημα τῆς φύσεως, ὃ μηδεὶς πω μέμνηται πάλαι γεγονός. Νεφέλη γὰρ εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα προῄει τῆς πληθύος, ἡμέρας μὲν ἡλιοειδὲς ἐκλάμπουσα φέγγος, νύκτωρ δὲ φλογοειδὲς, ὑπὲρ τοῦ μὴ πλάζεσθαι κατὰ τὴν πορείαν, ἀλλ' ἀπλανεστάτῃ ἕπεσθαι ἡγεμονίᾳ τῆς ὁδοῦ. Τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος, ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Er hält also die Säule für das Gewand eines Engels, und zwar eines solchen, den sterbliche Augen nicht sehen durften. Vergleicht man hiemit eine Stelle aus dem Buche der Weisheit, dessen Verfasser, wie schon bemerkt wurde, in dieselbe Schule mit Philo gehört, nämlich cap. X. 17: *ἀπέδωκεν (ἡ σοφία) ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν, ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ, καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα*, so hat man guten Grund zur Vermuthung, daß Philo in der Wolke den Logos gefunden habe. Diese Vermuthung wird vollständig durch unsere Stelle bestätigt. Erstlich wird hier die Wolke ganz als *σοφία θεοῦ* dargestellt, sie träufelt tugendhaften Seelen Weisheit ein, und bestraft die Lasterhaften. Dieß sind auch sonst die Prädikate der göttlichen *σοφία*. Sie ist aber auch, wie es sich erwarten ließ, eins mit dem Logos. Nur deßhalb, weil beide letztere Namen einer Sache sind, fährt Philo in den Worten fort: *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ πατήρ.* Die *σοφία*, die er unter dem Bilde der Wolke pries, hatte ihn auf den gleichbedeutenden Begriff Logos geleitet.

Die dritte *ἰσότης* wird mit der Stelle **Deuteron V. 5.** belegt, wo Moses von sich selbst sagt: „Ich stand zu dersel-

bigen Zeit zwischen dem Herrn und Euch, daß ich Euch ansagte des Herrn Wort; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer (bei der Verkündigung des Gesetzes), und ginget nicht auf den Berg.“

Moses war in so hohem Sinne Prophet, daß seine Worte als ein Vorbild auf den Logos betrachtet, und diesem in den Mund gelegt werden konnten.

Dieser Spruch wird ebenfalls in der oben gegebnen Stelle, aus dem zweiten Buche von den Träumen, auf die Tugendkraft im Menschen bezogen, aber auf eine andere Weise: dort wird der Begriff μεϑόριον ἑστάναι auf das Wesen des Tugendhafhaften beschränkt und so gedeutet: der Weise stehe, seiner Natur nach, in der Mitte zwischen Gott und den Menschen; hier aber wird er auf die Wirkungsart des Logos, auf sein Mittleramt bezogen und behauptet: der Erzengel stehe in der Mitte zwischen Gott und den Menschen, weil er die Menschen bei Gott, und Gott bei den Sterblichen vertrete.

Ich glaube nicht, daß es irgend Jemand beifallen werde, in der vorliegenden Stelle eine bloße Personification der Weisheit, der Tugendkraft in den Seelen, oder der Weltvernunft, zu finden. Denn wie ließe sich dieß mit den Worten reimen? Außerdem bedenke man, daß Philo auf keine Weise durch den Text gezwungen war, eine so auffallende Meinung auszusprechen. Er pries vorher die Gleichheit in jeder Beziehung, und preist sie auch in den Wirkungen des Logos mit Anwendung des Spruches Deuter. V. 5. Wie leicht und natürlich mochte er nun diesen Worten dieselbe Deutung geben, die er ihnen im zweiten Buche de somniis beilegt? Statt dessen zieht er die eigenthümliche, dem Texte sogar fremde Idee des Mittlers, des Schutzengels, herein.

Noch auffallender und eigenthümlicher kommt der λόγος ἱκέτης wieder vor in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 155, Mitte. Philo spricht hier von der Kleidung

des Hohenpriesters. Die ganze Welt sey daran abgebildet: die vier Elemente, der Thierkreis, endlich auch der Logos, und zwar dieser durch den geheimnißvollen Amtsschild λογεῖον genannt. Denn, fährt unser Verfasser fort, es war nothwendig, daß der Hohepriester, wenn er dem Herrn der Welt sein Opfer heiligt, den reinen, vollkommnen Sohn Gottes, als Beistand (παράκλητος), mit sich bringe, um Vergebung der Sünden und Verleihung überschwenglicher Gnadengaben auszuwirken: τοῦτον τὸν τρόπον (cfr. **Exod. XXVIII.**) ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν' ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων, ἀέρος τὸν ποδήρη, ὕδατος τὸν ῥοΐσκον, γῆς τὸ ἀνθινὸν, πυρὸς τὸ κόκκινον, οὐρανοῦ τὴν ἐπωμίδα, καὶ κατ' εἶδος τοῖν δυοῖν ἡμισφαιρίοιν, τοὺς ἐπὶ τῶν ἀκρωμίων σμαράγδους περιφερεῖς, ἐφ' ὧν καθ' ἑκάτερον γλυφαὶ ἓξ τοῦ ζωοφόρου, τοὺς ἐπὶ τῶν στέρνων δώδεκα λίθους ἐκ τριῶν κατὰ τέτταρας στοίχους, τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.

Kann nun dieser υἱὸς θεοῦ etwas anders seyn, als das große Mittelwesen, der Fürst der Engel, der Sohn Gottes? Die eigene Tugendkraft oder das Gewissen des Hohenpriesters kann nicht gemeint seyn; denn dieses trägt er ja in sich, und bringt es also nothwendig mit und nicht als äußere Zugabe. Ebensowenig die Weltseele; denn wie sollte auf diese der Begriff ἱκέτης, παράκλητος passen? Man muß also an ein selbstständiges Wesen denken. Andererseits wird Jedermann zugestehen, daß Philo diese auffallende Begriffe nimmermehr so schlechtweg und ohne alle Vertheidigung oder Vorbereitung auf den Logos übergetragen hätte, wenn sie sich nicht schon

in dem Bewußtseyn der Zeitgenossen vorfanden. Ist dieß wahr, so werden wir auch in unserer Stelle die einzig richtige Erklärung finden zu Joh. **XIV.** 16: καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μείνῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, und **I.** Joh. **II.** 1: ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα. Die Worte παράκλητος und λόγος waren in der alexandrinischen Theosophie Wechselbegriffe. Hierauf weist in der erstgenannten Stelle der Ausdruck ἄλλον hin, er zeigt, daß Christus, unserem Evangelisten der fleischgewordene λόγος, selbst der erste und eigentlichste παράκλητος ist.

Wir finden also bei Philo den λόγος, als persönlichen Mittler, als ἱκέτης und παράκλητος. Der Ursprung dieser Idee läßt sich leicht nachweisen. Sie ist abgeleitet aus dem Begriffe des Hohenpriesters, dieser ist vorzugsweise Mittler zwischen Israel und Jehovah. Philo äußert sich im zweiten Buche **de monarchia, Mang. II.** 230, unten, so über sein Amt: βούλεται αὐτὸν ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ κατ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διά μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεὸν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος ὀρέγῃ καὶ χορηγῇ. Eine Zeit, die so vom irdischen Hohenpriester dachte, hatte nur einen kleinen Schritt zu jener Uebertragung.

Bei der hohen geschichtlichen Wichtigkeit dieser Idee eines persönlichen Mittlers, halten wir es für unsere Pflicht, andere Stellen unseres Verfassers anzuführen, die vorzugsweise dagegen zu streiten scheinen, damit die Sache von allen Seiten beleuchtet werde. Die erste wurde schon oben angeführt, **cfr. de victimis, Mang. II.** 247, unten: „Wenn ein Mensch über anvertrautes Gut, oder über begangenen Raub, oder einen verhehlten Fund einen Meineid geschworen, aber von seinem Gewissen geplagt, eingestanden habe, so dürfe man

ihm, nach dem mosaischen Rechte, Verzeihung angedeihen lassen, unter folgenden Bedingungen: Vorerst müsse er das Geraubte, oder trügerisch Entzogene, nebst einem Fünftheile des Werthes zur Entschädigung an den Beraubten zurückgeben. Wenn dieß geschehen sey, fährt Philo fort: „ἴτω, φησὶν μετὰ ταῦτα εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν, ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν, τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὅς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο.“ Das Wort ἔλεγχος bedeutet hier, wie sowohl sein sonstiger Gebrauch, als der Zusammenhang beweist, Gewissen. Man könnte nun sagen, wenn hier das Wort παράκλητος so tropisch als Beisatz zum Gewissen gebraucht wird, so könnte es auch oben eine ähnliche Bedeutung haben. Aber mit weit mehr Recht läßt sich der Satz umkehren und sagen: Logos war in der alexandrinischen Theosophie so innig mit den beiden Begriffen ἔλεγχος und συνειδὸς verschwistert, daß unser Verfasser leicht darauf verfallen konnte, auch ein sonstiges, nur auf den persönlichen Logos passendes Prädikat auf beide letzteren Begriffe überzutragen, und dieß möchte wohl richtiger seyn, theils weil das Wort παράκλητος eben kein natürliches Prädikat des Gewissens ist, und also nur, durch andere Vorstellungen vermittelt, darauf angewandt werden konnte, theils weil es in der Bedeutung Gewissen, in der obigen Stelle, wie wir gezeigt haben, keinen vernünftigen Sinn gibt.

Die zweite Stelle steht in der Schrift **de migratione Abrahami**, Pf. **III.** 466, **Mang. I.** 455. Philo erklärt hier den Seegen Abraham's (**Genes. XII.** 3.): ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς nicht messianisch, sondern natürlich auf folgende Weise: „Es ist bekannt, daß schon ganze Städte, Länder und Nationen wegen der Weisheit und Tugend eines Mannes großes Glück erfahren haben, besonders wenn ein solcher Frommer mit großer Gewalt von Gott ausgerüstet ist. Denn in Wahrheit ist der Gerechte die Stütze

des Menschengeschlechts. Was er selbst besitzt, gibt er reichlich den Nothleidenden, was er nicht hat, darum bittet er den überreichen Gott. Dieser öffnet dann seine himmlischen Schätze und läßt seine Gnadengaben herabströmen, so daß alle irdischen Behälter davon überfüllt werden. Diese Gnaden verleiht er, die Bitten seines Hülfe flehenden Logos erhörend. Darum heißt es (Num. XIV. 20.) auf das Flehen des Moses: „Ich bin ihnen gnädig nach deinem Worte,“ ein Ausspruch, der dem andern: „in dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden,“ gleichbedeutend ist. *Ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι. Λέγεται γὰρ ἑτέρωθι, Μωϋσέως ἱκετεύσαντος „Ἵλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου“ τοῦτο δὲ ὡς ἔοικεν ἰσοδυναμεῖ τῷ: „ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.“* Es ist hier ungewiß, ob der *ἱκέτης λόγος* von Moses selbst unterschieden wird, so daß der Sinn der wäre: Gott schenkt jene Gaben wegen der Bitten seines Logos, der die Anliegen Mosis vor seinen Thron bringt, oder ob Moses selbst der *λόγος ἱκέτης* ist. Sollte aber auch letzteres der Fall seyn, so konnte Moses, bei der Zweideutigkeit des Ausdruckes Logos, wohl das flehende Wort Jehova's genannt werden, da er ja sonst immer die Bitten des Volkes vor Gott bringt; und diese Stelle beweist dann nichts gegen die persönliche Erklärung der obigen.

Die dritte Stelle ist entnommen aus der Schrift de execrationibus, Mang. II. 436, oben. Philo spricht hier von den messianischen Hoffnungen seines Volkes. Sie werden einst zurückkehren aus der Zerstreuung, von einer göttlichen Gestalt geführt. Diese Gnade werde ihnen zu Theil, weil sie drei Fürsprecher (*παράκλητοι*) bei dem Vater im Himmel haben. Erstlich, die Güte und Liebe des Vaters selbst, der lieber Gnade übt, als Strenge; zweitens die Heiligkeit der Patriarchen, deren Seelen, vom Leibe entbunden, reinen und

ungetrübten Gottesdienst ausüben, und nicht ohne Erhörung für ihre Söhne und Töchter flehen; drittens, ihre eigenen Fortschritte in der Tugend, und diese werden die mächtigste Fürsprache bei Gott führen. — Wir werden später auf diese Worte zurückkommen.

Nach dieser Stelle kann man nun mit allem Rechte sagen: hätte sich Philo einen wirklichen persönlichen Fürsprecher unter dem λόγος παράκλητος gedacht, und nicht vielmehr ein Bild für die genannten drei Ideen zusammen, oder eine derselben allein, so würde er ihn gewiß hier, wo Alles ihn dazu aufforderte, nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Allerdings ist dieser Einwurf sehr stark. Aber man kann doch dagegen sagen: Philo gehört nicht zu den folgerichtigen Denkern, bald spricht er (der Volkstheologie folgend), von einem persönlichen παράκλητος, bald gefällt er sich darin, diese Idee in Schatten zu stellen und in Verstandesbegriffe aufzulösen, wie hier. Dieß kann man sagen, wenn man annimmt, daß er jene dreifache Eintheilung wirklich statt des sonstigen Logos hingestellt habe. Wir werden aber weiter unten Gelegenheit finden, eine andere weit wahrscheinlichere Erklärung zu geben, welche die Persönlichkeit des großen Vertreters auf befriedigende Weise rettet.

Doch wenn auch Alles, was wir seither beigebracht haben, nichts für einen persönlichen Logos beweisen würde, so haben wir noch einige Stellen übrig, vor denen jeder Widerspruch verstummen muß. Im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 91, Mitte, erzählt unser Verfasser die Geschichte vom brennenden Dornbusche, auf folgende Weise: „Als Moses einst seine Heerde an einem wohlbewässerten und grasreichen Orte weidete, sah er in einem kleinen Gehölze eine erstaunliche Erscheinung. Es stand ein Busch daselbst, ein dornigtes, schwaches Gewächs. Dieser loderte plötzlich auf, ohne daß ihn Jemand angezündet hatte, und obgleich die Flamme von der Wurzel

bis zur Spitze emporschlug, blieb er unversehrt, als wäre er von feuerfestem Stoffe. Mitten in der Flamme zeigte sich eine wunderschöne, nichts irdischem zu vergleichende Gestalt, ein göttliches Gebilde, das helles Licht ausstrahlte. Man möchte es wohl am besten für das Ebenbild Gottes halten; doch mag es Engel genannt werden, weil es die Zukunft verkündete, zwar ohne Worte, aber um so klarer, durch den Anblick, den es darbot. Denn der Busch war ein Symbol der Bedrückten, das Feuer der Bedrücker. Daß der Busch nicht verbrannte, war ein Zeichen, daß die Unterdrückten nicht untergehen werden. Der Engel endlich bedeutete die göttliche Vorsehung, welche das Schrecklichste, wider alles Erwarten der Menschen, in vieler Ruhe zu einem erträglichen Ende führet: *κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενὶ, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο, τρανοτέρᾳ φωνῆς ἡσυχίᾳ διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης ὄψεως. Σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καιόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων· τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων. Τὸ δὲ μὴ κατακαίεσθαι τὸ καιόμενον τοῦ μὴ φθαρήσεσθαι πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελῆ γενήσεσθαι τὴν ἐπίθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλὴν ἀζήμιον. Ὁ δὲ ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ, τὰ λίαν φοβερὰ παρὰ τὰς ἁπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος.* Im Urtexte (**Exod. III. 2.**) heißt es: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου.* Es war also nach dem Pentateuch ein wirklicher Engel. Um so auffallender ist die Wendung, die unser Verfasser nimmt, und man sieht aus den Worten: „*ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν, εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι,*“ daß er die Gestalt wirklich für das Ebenbild hielt, und den Namen *ἄγγελος* bloß *καταχρηστικῶς* gelten lassen will.

Wir haben nun hier ein unwidersprechliches Beispiel von persönlicher Wirksamkeit des Logos. Denn nirgends in den Schriften Philo's wird etwas anderes als der Logos, *εἰκὼν θεοῦ* genannt, und es kann auch hier nichts anderes gemeint seyn, als dieser. Denn diese *εἰκὼν θεοῦ* erscheint ja höher als ein Engel. Was sollte nun über den Engeln stehen, als der *ἀρχάγγελος*, *πρεσβύτατος λόγος*, die *εἰκὼν θεοῦ*? Andererseits verbietet der Zusammenhang, an eine Personification zu denken. Wie thöricht, ja unsinnig wäre der Satz: dem Moses erschien im Feuerbusche eine wunderbare Gestalt, welche man für die Vernunft Gottes halten möchte!

Es ist also ausgemacht, daß der Logos, nach unseres Verfassers Ansicht, in sichtbarer Gestalt erscheinen konnte; folglich mußte er ihn auch als ein individuelles Leben denken. Hinwiederum ist diese Stelle ein Beweis, daß unsere obige Erklärung, zufolge der wir, in jenem Ausspruche über die Wolkensäule, ein persönliches Wesen angedeutet fanden, richtig ist. Denn wenn Philo in dem Dornbusche ein individuelles Wirken sah, so läßt sich zum Voraus erwarten, daß er dieselbe Ansicht auch von jener Wunderwolke hatte, da ja die ganze Geschichte Mosis als ein Ganzes von göttlichen Wirkungen betrachtet wurde, und die Führung durch die Wolke gewiß so merkwürdig ist, als die Erscheinung im Dornbusche.

Eine eben so starke Stelle derselben Art findet sich in einem der Fragmente, das uns Eusebius im siebenten Buche seiner praeparat. evangelicae, im 13. Capitel, aufbewahrt hat. Es ist genommen aus einem verlornen Buche de quaestionibus et solutionibus, und lautet so: *διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ, „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον,“ ἀλλ᾽ οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν*

ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι· ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον, ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ, οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι. Eine Theologie, die vom Logos den Ausdruck δεύτερος θεὸς braucht, mußte ihn für ein persönliches Wesen halten. Zum zweiten Male, obwohl weniger sicher, kommt dieses Wort vor im dritten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 364, Mang. I. 128, unten. Philo sagt hier über den Spruch, Genes. XXII. 16: κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος, Gott allein könne bei sich schwören, weil nur er allein sich kenne. Deßwegen sind diejenigen gottlos, welche bei dem Herrn schwören; denn: εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Das Wort πρῶτος kann nicht für ἐκεῖνος genommen werden, weil dieß dem hellenischen Sprachgebrauche zuwider wäre; folglich hat es seine gewöhnliche Bedeutung, und der Logos ist also, kraft des Gegensatzes, der zweite Gott. Ueber den Ausdruck ὄνομα θεοῦ haben wir oben das Nöthige bemerkt; auf den andern, „ἑρμηνεὺς," werden wir weiter unten zu sprechen kommen.

Nun haben wir noch eine Stelle anzuführen, die unsere Ansicht vollkommen bestätigt, und einen tiefen Blick in die Ansicht Philo's werfen läßt. Sie steht in dem ersten Buche von den Träumen, und wurde schon früher theilweise angeführt. cfr. Pf. V. 106, Mang. I. 656. Philo sagt 102, gegen unten, über die Stelle, Genes. XXXI. 13, wo Gott zu Jakob im Traume spricht: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι

ἐν τόπῳ θεοῦ: „man müsse diese Worte aufmerksam betrachten. Es scheine, dem ersten Anblicke nach, als ob es zwei Götter gebe, „ich bin der Gott der dir erschien,“ nicht an meiner Stelle, „sondern an der Stelle Gottes,“ als wenn ein anderer gemeint wäre. Das Räthsel löse sich so: In Wahrheit gibt es nur einen Gott, nur uneigentlich (*ἐν καταχρήσει*) mehrere. Deßhalb bezeichne die heilige Schrift den wahren Gott durch den Artikel, denn er heiße *ὁ θεὸς*, während der andere, der es nur dem Namen nach sey, den Artikel nicht bekomme, denn es heiße: *ὁ ὀφθεὶς σοι ἐν τόπῳ* „*οὐ τοῦ θεοῦ*,“ *ἀλλ' αὐτὸ μόνον* „*θεοῦ*.“ Unter diesem letzteren sey der älteste Logos Gottes zu verstehen. Denn die heilige Schrift bekümmere sich mehr um die Sachen als um Namen, da ja ohnedieß Gott gar kein Name zukomme, weßwegen auch (Exod. III. 14.) dem Moses auf die Frage, ob Gott einen Namen habe, die Antwort zu Theil werde: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*, damit er wenigstens die Existenz dessen erfahre, deß inneres und eigenstens Wesen er, als Mensch, als ein Geschöpf, das Gott ferne ist, nicht begreifen könne.“ Nun folgt die Stelle, die wir schon weiter oben, im Capitel von den Kräften, angeführt haben. — „Den körperlosen, zu seinem Dienste auserkornen Seelen, erscheint er wahrscheinlich so, wie er ist, und spricht mit ihnen wie ein Freund mit Freunden; den Seelen aber, die in Leiber gebunden sind, in Engelsgestalt, nicht als ob er seine Natur veränderte, denn er ist unwandelbar, sondern, indem er ihnen eine verschiedenartige Gestalt vorhält, so daß sie sein Ebenbild nicht für eine Nachahmung, sondern für das Urbild, für ihn selbst, halten.“

Seite 106 fährt er so fort: „Was wundern wir uns noch, wenn Gott zum Wohle der Hülfebedürftigen oft in Engels-, oft auch in Menschengestalt erscheint. Wenn es daher heißt: ich bin der Gott, der dir an Gottes Statt erschien, so ist dieß so zu verstehen, daß er sich nur dem Scheine

nach in Engelsgestalt zeigte, nämlich zur Belehrung derer, welche den wahren Gott nicht schauen können, in Wahrheit aber sich nicht verwandelte. Denn wie diejenigen, welche die Sonne selbst nicht ansehen können, ihr Abbild im Wasser für sie selbst halten, oder den Schimmer um den Mond für den Mond selbst, so sehen die Menschen das Ebenbild Gottes, seinen Engel, Logos, für ihn selbst an. Siehest du nicht, wie Hagar, das Bild der niederen Wissenschaften, zu dem Engel spricht: „Du bist der Gott, der mich heimsucht“ (Genes. XVI. 13.), denn sie war nicht fähig, die älteste Ursache der Dinge selbst zu schauen, da sie ägyptischen Geschlechtes ist. Bei Jakob war es schon anders. Sein Geist fing an, weiser zu werden, und einen Begriff vom obersten Führer der himmlischen Kräfte zu bekommen. Deßwegen spricht Gott zu ihm (Genes. XXXI. 13.): „Ich bin Gott der Herr, dessen Ebenbild du vorhin für mich selbst ansahst“ u. s. w. *Τί οὖν ἔτι θαυμάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὁπότε καὶ ἀνθρώποις, ἕνεκα τῆς τῶν δεομένων ἐπικουρίας ἀπεικάζεται; Ὥστε ὅταν φῇ, „Ἐγώ εἰμι ὁ θεός, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ,“ τοῦτ᾽ ἐννοητέον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλὼν, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. Οὐχ ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν Ἀγὰρ, ὅτι τῷ ἀγγέλῳ φησὶ, „Σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδών με; Οὐ γὰρ ἦν ἱκανὴ τὸ πρεσβύτατον ἰδεῖν αἴτιον, γένος οὖσα τῶν ἀπ᾽ Αἰγύπτου. Νυνὶ δὲ ὁ νοῦς ἄρχεται βελτιοῦσθαι, τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν δυνάμεων φαντασιούμενος. Διὸ καὶ αὐτός φησιν, „Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός,“ οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω.*

In dieser Stelle ist eine vollständige Theorie der Gotteserscheinungen des alten Testamentes gegeben, zugleich aber

auch ein unumstößliches Bekenntniß über die Wesenheit des Logos niedergelegt. Man wende nicht ein: jene Erscheinung des Logos an Gottes Statt sey geistig zu nehmen, und auf die Gotteserkenntniß zu beziehen; und der Satz: „nicht der Herr selbst, sondern sein Logos sey dem Jakob oder der Hagar erschienen," wolle bloß soviel besagen: diese Individuen hätten eine unvollkommene, am Einzelnen klebende Erkenntniß Gottes gehabt. Diese Erklärung wäre falsch; denn Philo hielt die Erscheinungen, welche in der Genesis erzählt werden, für wahrhaft äußere Thatsachen, wie wir namentlich aus dem Buche, de vita Abrahami, ersehen. Zudem, was sollte nach jener Erklärung der Satz heißen, das Ebenbild, der älteste Logos, nicht Gott selbst, sey erschienen? Diese Worte würden durchaus keinen Sinn geben.

Wir dürfen also überzeugt seyn, daß Philo glaubte, der Logos könne als wahrhaftes Wesen in der Welt erscheinen, und sey so erschienen. Folglich wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir oben bei den Kräften fanden, nämlich, daß sie bald als Ideen, bald als Engel, behandelt werden, auch bei dem Logos. Es ließ sich dieß gar nicht anders erwarten. Denn die Abtrennung des höchsten Gottes von der Welt, verbunden mit der Nothwendigkeit, alle göttliche Wirkungen, von welchen der Pentateuch meldet, als ein lebendiges Ganzes zu betrachten, und auf eine Einheit zurückführen, mußte auf diese Inconsequenz leiten.

Philo hat in der letzteren Stelle den Satz, daß Gott stellvertretende Gestalten statt seiner den Menschen vorhalte, so allgemein ausgesprochen, daß man geneigt wird, ihn auf alle göttliche Erscheinungen im alten Testamente, wenigstens im Pentateuch, auszudehnen. Diese Vermuthung wird durch ein Prädikat des Logos bestätigt, das öfter wiederholt wird, nämlich ἑρμηνεύς. Die zwei wichtigsten Beweisstellen hiefür, wurden bereits angeführt; die erste aus dem Buche de mundi

opificio, Pf. I. 18. Die zweite aus dem dritten Buche legis allegor., Pf. I. 364, Mitte. Das Prädikat ἑρμηνεὺς kann in diesen beiden Aussprüchen nicht wohl etwas anders bedeuten, als den offenbarenden oder vielmehr den geoffenbarten Gott, der die Stelle des unsichtbaren Unbegreiflichen vertritt. Ebenso erkläre ich auch ein anderes Prädikat des Logos, das bloß ein einziges Mal und nur beiläufig vorkommt, nämlich im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 202, Mitte: ὁ τοῦ Ὄντος λόγος, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε. Die Stelle selbst wurde oben weitläuftig angeführt. Freilich ist schwer zu sagen, was die eigentliche Bedeutung dieser Worte sey; aber soviel ist denn doch gewiß, daß unser Verfasser den Ausdruck διαθήκη nicht so schlechthin als gleichbedeutend mit Logos hingestellt haben würde, wenn diese Idendität von seiner Zeit nicht zum Voraus angenommen war. Ist dieß nun wirklich der Fall, so kann der Grund in nichts anderem gesucht werden, als darin, daß der Logos als Offenbarer des alten Bundes den Namen διαθήκη selbst erhielt.

Zur Vollständigkeit ist nun noch nöthig, daß wir nachweisen, in welche Vorfälle der mosaischen Geschichte unser Verfasser den Logos verflicht, und zwar ist jede Einmischung desselben, ohne darauf zu sehen, ob er sie persönlich oder nur bildlich darstellt, zu berücksichtigen. Denn da der Logos von den Alexandrinern als Offenbarer überhaupt genommen wurde, und da folglich die alttestamentalische Geschichte als ein geschlossener Kreis seiner Thätigkeit erschien, so dürfen wir zum Voraus erwarten, daß die alexandrinische Theosophie auch in solchen Fällen eine persönliche Wirksamkeit desselben angenommen habe, wo Philo ihn bloß bildlich einführt. Wir werden unsere Ansicht über diesen Punkt unten deutlicher entwickeln.

Der Logos ist erstlich das Wesen, das die Welt schuf, oder vielmehr bildete, weßhalb er auch ἀρχὴ genannt wird. Die Beweisstellen sind oben angeführt.

Er ist zweitens der Engel, der Hagar erschien. So in den bereits angeführten Stellen aus den Büchern de somniis und de profugis, obwohl beidemale bildlich, indem Hagar nicht als eine Person, sondern als ein τρόπος ψυχῆς dargestellt wird. Aber diese Erzählung der Genesis galt auch für wirkliche Geschichte, und deßwegen muß die Erscheinung auch wörtlich genommen werden.

Er ist drittens der Racheengel, der Sodom und Gomorra zerstörte. Deutlich genug weist er hierauf hin, de somniis, Pf. V. 40, Mang. I. 633, gegen unten. Eine von den vielen mystischen Bedeutungen des Wortes ἥλιος sey auch der λόγος. *Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον, ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος παράδειγμα, ἐφ' οὗ λέγεται* (cfr. Genes. XIX. 23.) „ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ Λὼτ εἰσῆλθεν εἰς Σηγὼρ, καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα θεῖον καὶ πῦρ." Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅταν ἐπὶ τὸ γεῶδες ἡμῶν σύστημα ἀφίκηται, τοῖς μὲν ἀρετῆς συγγενέσι καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀποκλίνουσιν ἀρήγει καὶ βοηθεῖ, ὡς καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν αὐτοῖς πορίζειν παντελῆ, τοῖς δὲ ἀντιπάλοις ὄλεθρον καὶ φθορὰν ἀνίατον ἐπιπέμπει. Zwar ist die Erzählung hier bildlich gewendet, aber sie wurde auch als Geschichte erklärt, und jene Verheerung dem persönlichen Logos übertragen, wie denn Philo, im Buche de vita Abrahami, dieselbe dem obersten Engel des höchsten Gottes zuschreibt.

Der Logos ist viertens der Gott, welcher nach Genes. XXVIII. 11—19, Jakob erschien. Die Beweisstelle aus dem ersten Buche de somniis ist oben angeführt worden.

Er ist fünftens die göttliche Gestalt, welche Jakob's Namen in Israel verwandelte (cfr. Genesis XXXII. 28.). Dieß wird angedeutet, de nominum mutatione, Pf. IV. 358, oben. Den Namen Abraham's habe Gott selbst verändert: τὸν δὲ Ἰακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ λόγος μετωνόμασε.

Vielleicht ist aus der Beziehung des Logos auf diese Begebenheit zum Theile sein Beiname ἄνθρωπος θεοῦ entstanden, weil es, Vers 24, von dieser Gestalt heißt: ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ.

Er ist sechstens das göttliche Gebilde im Feuerbusche, das dem hohen Propheten auf Horeb erschien. So nach dem ersten Buche de vita **Mosis**, in der oben angeführten Stelle, wo diese Erscheinung auf's bestimmteste als eine Thatsache hingestellt wird.

Er war siebentens in der Wolke, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegyptenland begleitete, und sich schützend zwischen Israel und Pharao's Heer stellte. So, nach den angeführten Stellen, aus der Schrift **quis rerum divinarum haeres** und dem ersten Buche de vita **Mosis**. — Auf ihn wird mystisch das Manna gedeutet, das den Kindern Israel (**Exod. XVI.**) in der Wüste zu Theil ward. Die hergehörigen Stellen aus den Büchern **legis allegoriarum** sind oben angeführt worden.

Er war weiter der Engel, welcher nach **Num. XXII.** 22—35. dem Bileam erschien. Mystisch wird dieß angedeutet in der oben gegebenen Stelle, **quod Deus sit immutabilis**, Pf. **II.** 464. Aber auch historisch spricht es Philo im ersten Buche de vita **Mosis**, **Mang. II.** 123, aus. „Die Eselin habe ihren Reiter an die Wand gedrückt: ἦν δὲ, ὡς ἔοικε, θεία τις ὄψις, ἣν τὸ μὲν ζῶον ἐπιφοιτῶσαν ἐκ πολλοῦ θεασάμενον ὑπέπτηξεν· ὁ δ' ἄνθρωπος οὐκ εἶδεν εἰς ἔλεγχον ἀναισθησίας. „Endlich gewahrte Bileam den Engel, der ihm entgegenstand, und flehete um Vergebung, daß er dem Rufe Jehova's nicht gehorchte. Da antwortete ihm die Gestalt, gehe nur hin, du wirst mit deinem Vorhaben nichts ausrichten; denn wie du auch gegen das Volk Gottes gesinnt seyn magst, ich selbst werde dir die Worte des Segens

eingeben, ohne daß du es weißt: ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης, οὐ συνιέντος.

Diese Gestalt hat nun Philo ohne Zweifel für den Logos gehalten. Denn erstens gebraucht er von ihr denselben Ausdruck θεία ὄψις, den er oben, sowohl bei dem Dornbusche, als bei der Wolkensäule, anwendet. Für's zweite leitet er von ihr die göttliche Begeisterung des Propheten ab, die er gewiß nie einem bloßen Engel zugeschrieben haben würde.

Der Logos ist endlich das göttliche Wesen, das Israel in der Wüste leitete, und auf den überhaupt alle Wunderführungen des Volkes zu beziehen sind. Bildlich deutet er dieß an im ersten Buche de somniis, Pf. V. 54, Mang. I. 638, gegen unten. Er sagt hier über den Spruch, Genes. XXVIII. 11, den er, wie wir wissen, auf den Logos deutet: τὸ ὑπαντᾷν μέντοι τόπῳ ἢ λόγῳ τοῖς μὴ δυναμένοις τὸν πρὸ τόπου καὶ λόγου θεὸν ἰδεῖν, αὐταρκεστάτη δωρεὰ, διότι τὴν ψυχὴν ἀφώτιστον εἰσάπαν οὐκ ἔσχον· ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ ἄκρατον ἐκεῖνο φέγγος ἀπ' αὐτῶν ἔδυ, τὸ κεκραμένον ἐκαρπώσαντο. „Τοῖς γὰρ υἱοῖς Ἰσραὴλ φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο," φησὶν ἐν Ἐξόδῳ, ὡς νύκτα καὶ σκότος ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι, μεθ' ὧν οἱ τὰ ψυχῆς ὄμματα πρὸ τῶν σώματος πεπηρωμένοι ζῶσιν, ἀρετῆς αὐγὰς οὐκ εἰδότες. Der angeführte Bibelspruch steht Exod. X. 23, wo vom Lichte die Rede ist, das den Juden leuchtete, während über Aegyptenland Nacht lastete. Der Schlüssel zum Verständnisse, so wie der Grund, warum diese Stelle für unsern Zweck paßt, liegt in den Worten ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι. Wenn durch diesen Sonnenlogos auf immer alle Finsterniß von Israel entfernt war, so muß er wohl eins mit jenem Engel seyn, den Jehova, Exodus XXIII. 20. und. 21, verheißt, und der das Volk Gottes auf allen seinen Wegen bewahren soll.

Deutlicher äußert sich unser Verfasser hierüber, de migratione Abrahami, Pf. III. 492, gegen oben, Mang. I.

463, Mitte. Er sagt hier, aus Veranlassung des Spruches, Genes. XVIII. 16: „So lange der menschliche Geist noch nicht die vollkommene Erkenntniß errungen hat, ist der göttliche Logos sein Begleiter: ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται, ἡγεμόνι χρῆται λόγῳ θείῳ· χρησμὸς γάρ ἐστιν, „Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι. Πρόσεχε αὐτῷ, καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, μὴ ἀπείθει αὐτῷ· οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε· τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ.“ Ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ. Zwar wird hier der Logos abermals nur bildlich genommen, aber dennoch haben wir alles Recht zu dem Schlusse, daß er auch persönlich in jenem Engel von Exod. XXIII. 20. gefunden wurde, da ja in diesen Theilen der mosaischen Geschichte überall die wörtliche Erklärung neben der allegorischen hergeht. Dann ist er aber auch ebenso gewiß der Führer Israel's überhaupt, weil er als solcher auf's bestimmteste in diesem Spruche erscheint. Bestätigt wird diese Erklärung durch das Beiwort ὄνομα θεοῦ, das dem Logos, ohne Zweifel aus diesem Spruche, zukommt.

Dieß sind nun bloß die Wirkungen des Logos, welche Philo ausdrücklich anführt. Andere, die er wegen ihrer geringeren Wichtigkeit, oder weil sich in seinen Schriften keine Gelegenheit dazu darbot, nicht nannte, hat er ohne Zweifel eben so gut angenommen. Denn wenn er ihn in diesen auffallenderen Begebenheiten auftreten läßt, so versteht es sich von selbst, daß er ihn auch in anderen Fällen, oder vielmehr in allen denjenigen Stellen thätig denkt, wo der Text des alten Testaments Jehova selbst einführt, der ja, nach dem ersten und obersten Grundsatze der alexandrinischen Theosophie, als der Reine, die unreine Welt nicht berühren darf. Auffallend aber ist es, daß sich fast in jeder der angeführten

Stellen ein exegetischer Grund nachweisen läßt, warum nicht Gott, sondern der Logos in ihnen wirksam gefunden wurde. Beginnen wir mit der Geschichte der Hagar. Genes. XVI. 7, heißt es: εὗρε δὲ αὐτὴν ἄγγελος κυρίου, dagegen im dreizehnten Verse: καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ λαλοῦντος πρὸς αὐτήν. Oben steht also ἄγγελος, unten κύριος, das immer nur von Gott gebraucht wird, doch sollen beide eins seyn; hier war folglich ein Widerspruch zu vereinigen. Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Geschichte. Es heißt in der betreffenden Erzählung der Genesis bald, Gott habe selbst mit Abraham gesprochen, bald, er habe seinen Engel gesandt. Im dritten Falle macht Philo selbst auf eine solche Zweideutigkeit aufmerksam: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ." Denn nach seiner Erklärung ist θεὸς ohne Artikel in einem gewissen Sinne von ὁ θεὸς verschieden, und doch wieder eins. — Noch auffallender sind die beiden folgenden Erzählungen von der Gestalt im Feuerbusche und der Wolkensäule. Exod. III. 2. heißt es: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάτου. Im sechsten Verse dagegen sagt die Gestalt, als wäre sie Gott selbst: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραάμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. Ebenso heißt es von der Wolkensäule, Exod. XIV. 19: ἐξῆρε δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ ὁ προπορευόμενος τῆς παρεμβολῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, und doch wieder im 24., als wäre der Herr selbst in der Wolke gewesen: ἐγενήθη ἐν τῇ φυλακῇ τῇ ἑωθινῇ, καὶ ἐπέβλεψε κύριος ἐπὶ τὴν παρεμβολὴν τῶν Αἰγυπτίων ἐν στύλῳ πυρὸς καὶ νεφέλης. Ebenso verhält es sich mit der Begeisterung Bileam's, bald ist es der Engel des Herrn, bald der Herr selbst, der zu ihm spricht, so wie denn auch Jehova bald selbst als Regent und Führer Israel's erscheint, bald dieses Geschäft dem Engel des Herrn übertragen wird. Ohne Zweifel wurden die Alexandriner frühe auf diese Sonderbarkeit aufmerksam, sie erdachten den Logos,

um die Widersprüche zu vereinigen. Andererseits trug der genannte exegetische Grund gewiß viel dazu bei, warum sie gerade in diesen Geschichten den Logos thätig glaubten.

Nun können wir auch die Frage über das Verhältniß des Logos zu den persönlichen göttlichen Kräften beantworten. Philo findet ihn in der Regel nur da, wo im Texte von einem Engel des Herrn, oder von einer göttlichen Person die Rede ist. Werden mehrere zugleich genannt, so erklärt er es gewöhnlich durch göttliche Kräfte. Dieß geht so weit, daß er sich hie und da Widersprüche erlaubt. So erklärt er z. B. die drei göttlichen Gestalten, die (Genes. XVIII.) dem Abraham erschienen, in dem Buche de vita Abrahami, wie wir oben gezeigt, für die drei obersten göttlichen Kräfte; ohne den Logos darunter zu finden; in einer anderen Schrift dagegen behauptet er, es sey der Logos gewesen. Der Grund dieses Widerspruchs ist am Tage. Im ersteren Falle werden die drei Gestalten zugleich genannt, und da sie in gleicher Würde erscheinen, konnte er keine derselben vorzugsweise für den Logos erklären; im zweiten Falle nimmt er auf die beiden andern keine Rücksicht, und nennt bloß einen göttlichen Diener, der an Sodom Rache geübt; darum konnte er den Logos in ihm finden.

Sehr selten stellt er den Logos mit den Kräften zusammen, und wenn dieß auch geschieht, hüllt er seine Darstellung in Bilder ein, so daß das Persönliche verschwindet. So gibt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 16, über die zwei Cherubim und das Flammenschwerdt folgende Erklärung: *κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος, τῶν δυεῖν δυνάμεων, τὰ Χερουβὶμ εἶναι*

σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν· ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ αἰτίου, ὅτι καὶ αὐτὸ πάντα φθάσαν παρημείψατο, καὶ πρὸ πάντων νοούμενον, καὶ ἐπὶ πάντων φαινόμενον. Der Logos wird hier, wie man sieht, ganz figürlich, als göttliche Rede genommen, in welcher Weisheit und Kraft zugleich enthalten ist. Ebenso erscheint sein Verhältniß zu den Kräften in der Schrift, de profugis, Pf. IV. 264. unten und 266. oben, Mang. I. 560, wo er sich über die Zahl und das Wesen der Levitischen Freistätte so erklärt: *τίνες δέ εἰσι, καὶ διὰ τί ἀριθμῷ ἕξ, λεκτέον. Μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ὀχυρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητική, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλική, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει.* Der Logos erscheint hier zuerst als fürnehmste göttliche Kraft, aber durch das Wörtchen *δυνάμεις τοῦ λέγοντος* wird er hinwiederum zur bloßen Rede, und die andern Kräfte zu Eigenschaften derselben.

So läßt sich denn überhaupt keine Stelle in seinen Schriften nachweisen, wo er das Verhältniß des Logos, als eines persönlichen Wesens, zu den Kräften bestimmt, obwohl das Beiwort *ἀρχάγγελος*, das er ihm, wie wir gesehen haben, öfters ertheilt, deutlich genug beweist, daß Philo selbst und seine Zeit in ihm den Fürsten der Engel sahen.

Die alttestamentalischen Namen und Personen, in denen er ein Vorbild des Logos sieht, oder die er sonst auf ihn deutet, sind folgende: 1) Melchisedek, König von Salem. Ganz als Symbol des höchsten Logos erscheint dieser im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 288. und 290, Mang. I. 102:

„Gott hasse einige Dinge, ohne daß ein Grund dafür angegeben sey, bloß wegen ihrer Natur. So die Schlange, welche (Genes. III. 14. 15.) ungehört verflucht werde; denn sie bedeute die Wollust, eine an sich böse Sache. Eben so liebe er andere, ebenfalls ohne angegebnen Grund. So heiße es von Noah (Genes. VI. 8.), Noah fand Gnade vor Gott, wiewohl vorher nicht die geringste löbliche That von ihm angeführt werde. Auch Melchisedek werde auf diese Weise geradezu König von Salem, oder des Friedens, genannt, und ihm die Priesterschaft des höchsten Gottes übertragen (cfr. Genes. XIV. 18.), ohne daß vorher seine Tugenden gepriesen worden wären. Er werde ferner ein gerechter König geheißen; König ist nämlich das Gegentheil des Tyrannen, da jener durch Gesetze herrscht, dieser nach Willkür. Der tyrannische Geist legt der Seele und dem Leibe gewaltsame Gesetze auf, und zwingt beide zu bösen Thaten, d. h. zur Sinnenlust. Der andere aber, der König, herrscht mehr durch Ueberredung, als durch Gewalt; er führt solche Gebote ein, durch welche die Seele, wie ein Schiff durch guten Wind, zur Tugend geleitet wird; dieser König ist der ächte Logos (ὁ ὀρθὸς λόγος). So möge denn jener Tyrann, Herr des Krieges, der König aber, Friedensfürst genannt werden. Er möge der Seele Speise der Freude und Wonne gewähren; denn es heißt ja von ihm: er habe Wein und Brod dargebracht, welche Gaben die Ammoniter und Moabiter dem Sehenden abschlugen (Deuter. XXIII. 3. 4.), weßhalb sie auch aus der heiligen Gemeinde ausgeschlossen sind. Denn Ammoniter und Moabiter sind Symbole der Menschen, die Alles aus den Sinnen oder dem Geiste erklären wollen, und Gott für nichts achten. Moses sagt von ihnen, sie dürfen nicht in die Gemeinde des Herrn eintreten, weil sie euch nicht mit Brod und Wasser entgegenkamen, da ihr aus Aegypten, d. h. aus dem Sinnenleben auszoget. Melchisedek aber möge statt des

σύμβολα, λόγου

γὰρ καὶ θερμὸν

αὐτὸ πάντα φυ…

νον, καὶ ἐπὶ π…

man sieht, gan…

der Weisheit … καὶ

erscheint sein

profugis, Ps.

wo er sich ü…

stätte so erk…

τέον. Μήτ…

στη μητρόπ…

ἐφ' ὃν πρῶτ…

ὡς ἂν ἀπ… … von

ποιητική, …

δευτέρα δ' …

νομένου· … Wachs-

ἐλεεῖ τὸ … auch

ἃ μὴ χρ…

zuerst a… …brachte

chen d… …

ßen R… … Dar-

S. …

ten na… … zur

persönl… …des.

Beiwo… … Vernunft

öfters … dersel-

seine G… … sagt

D… … strebende

er ein … mir gibst,

tet, fü… XXVIII. 22.

als S… … erhob, der

Buche … heißt es, von

Allem gab er (nämlich Abraham) ihm den Zehenten, von den Sinnen die richtige Anschauung, von den Sprachorganen den richtigen Gebrauch der Rede, von dem Geiste und seinen Kräften, die Fähigkeit, richtig zu denken.“ — Hier ist Melchisedek mit Gott, oder richtiger, mit seinem Logos, eins. — Diese beiden Beispiele möchten für die Erklärung des Hebräerbriefs nicht ohne Interesse seyn.

Ein anderer Name, der auf den Logos gedeutet wird, ist Beseleel, von dem es, Exod. XXXI. 2, heißt: Gott habe ihn mit aller Weisheit und Kenntniß erfüllt. Philo sagt von ihm im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 300, Mang. I. 106, Mitte. „Gleichwie Noah und Melchisedek, so habe der Herr auch Beseleel mit hoher Weisheit gesegnet, ohne daß vorher die geringste gute That von ihm erwähnt werde. Hieraus sey denn ersichtlich, daß er ebenfalls einen göttlichen τρόπος bezeichne, den Gott der Seele, einem guten Gepräge gleich, aufdrücke. Von welcher Art dieser τρόπος sey, könne man aus dem Namen ersehen. Beseleel bedeute nämlich im Schatten Gottes. Schatten Gottes aber sey sein Logos, den er als Werkzeug bei der Schöpfung brauchte.“ — Diese mystische Bedeutung des Wortes Beseleel ist jedoch nicht constant. An andern Orten setzt ihn Philo weit tiefer herab. So in der oben berührten Stelle, de plantatione, Pf. III. 98, Mitte. „Beseleel habe die zweite Stelle nach Moses, er bilde Schatten ab, wie ein Mahler, der nichts lebendiges machen könne, dem Moses dagegen sey verliehen, die Urbilder selbst aufzubauen.

Die beiden, bisher nachgewiesenen Symbole kehren indeß nur selten wieder; bei weitem häufiger werden auf den Logos die zwei Namen Ἀαρών und Μωϋσῆς gedeutet, jener als Rede des Gesetzgebers, dieser als höchster Prophet Gottes, als λόγος προφήτης. Belege hiefür sind oben in Menge gegeben worden.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers vom Logos vollständig dargelegt. Es ist jetzt nöthig, daß wir einen Blick zurück auf das Ganze werfen, um die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse zu ziehen.

Der Logos ist, nach Philo, erstens: der Inhalt des λογισμὸς θεῖος, die ἰδέα ἰδεῶν, der Träger der intelligiblen Welt, der Umfang aller göttlichen Urbilder, sofern sie im Verstande Gottes enthalten sind. Als solcher ist er in Gott, ἐννόησις, λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου. Er ist, zweitens: der Inbegriff der göttlichen Thätigkeit auf die Welt, der Umfang der Ideen, sofern sie nach außen wirken und sich in der Welt verkörpern, d. h. der göttlichen Kräfte; als solcher ist er λόγος τοῦ θεοῦ λέγοντος. Insofern seine Wirksamkeit die Welt durchdrungen hat, ist er die Vernunft des Alls, oder die Weltseele, der allgemeine Ort der Kräfte und Dinge, das Gesetz aller Wesen, das Band, welches die Welt zusammenhält, die Harmonie des Ganzen; sofern er als die allgemeinste Idee in Alles eingeht, und die Wesenheit eines jeden Dinges bestimmt, ist er der Zertheiler und Zerschneider aller Creaturen, der λόγος τομεὺς. Betrachtet man ihn als Weltseele in der äußeren Natur, so ist er Nothwendigkeit und Zwang; oder nach der Meinung des großen Haufens, der in der scheinbaren Verwirrung das Gesetz nicht ahnet, Zufall; die Weiseren dagegen erkennen die Vorsehung in ihm. Betrachtet man ihn aber im edelsten Theile der Schöpfung, im vernunftbegabten Menschen, so erscheint er als Wächter des Guten als Verleiher der Weisheit und Begeisterung, und zwar in zweifacher Beziehung, theils sofern diese geistigen Güter von außen durch göttliche Wirkung in die Seele einströmen, theils als inwohnende Kraft; er ist die Seele der Seele, das Gewissen; er ist der Geist des Geistes, die reine Vernunft, die Uridee, die in den einzelnen Seelen erscheint. Er führt verschiedene Namen und wird Weisheit genannt,

theils sofern die Welt durch ihn auf's weiseste geordnet wurde, theils sofern er der Urborn ist, aus dem die Weisheit den Seelen zuströmet; denn diese schöpfen sie aus derselben Quelle, aus der die Welt entstand. Er heißt ferner Geist und heiliger Geist, theils in Beziehung auf die Welt, sofern sie durch ihn, als den einigenden Geist, zusammengehalten wird, theils in Beziehung auf die Menschen, sofern er sie in alle Wahrheit leitet, und begeisterten Seelen auch die Zukunft enthüllt.

Diese ganze Lehre ist entweder eine wörtliche Anwendung der platonischen Ideenlehre, oder eine jüdische Färbung derselben. Unser Verfasser gesteht dieß selbst ein, denn unzählige Mal führt er Stellen aus Plato an, oft ohne seinen Namen zu nennen, oft gibt er ausdrücklich seine Bewunderung für den Göttlichen zu erkennen. So aufgefaßt, kann nun der Logos unmöglich als eine Person gedacht werden; denn Persönlichkeit ist Beschränkung auf e i n e n Punkt, ist Ausscheidung vom Nichtich; als Person könnte der Logos weder Alles in Allem τὸ πᾶν ἐν πᾶσι, noch auch mit Gott eins und vereinigt seyn, wie das Denkvermögen mit dem menschlichen Geiste.

Aber neben dieser Darstellung geht eine ganz andere her. Der Logos ist die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, nicht erschaffen wie die endlichen Wesen, er ist der Sohn des ewigen Vaters, sein Ebenbild, der Urmensch, Schöpfer der Welt, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Schutzengel, Vertreter, Hohepriester der Welt, der oberste Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingesetzt hat, weil er wegen seiner Reinheit das Unreine, die Materie, nicht berühren darf, er ist als solcher göttlicher Mittler oftmals in der Urgeschichte des jüdischen Volkes sichtbar erschienen: er ist die göttliche Gestalt, die Moses im Dornbusche sah, er ist der Racheengel, der Sodom und Gomorra

zerſtörte; er iſt die Säule, welche Israel durch die Wüſte leitete, er iſt der Wunderführer des auserkornen Volks. Und wie er in den alten Zeiten des Heiles aufgetreten, ſo wird er einſtens in unbeſtimmter Zukunft (in der meſſianiſchen Zeit) wieder für ſein Volk wirken. — Dieß deuten wir hier bloß an, werden es aber unten genau nachweiſen. — Er wird genannt: ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος θεοῦ, εἰκὼν, ἀνατολὴ, ὁ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ἀρχὴ, διαθήκη, ὄνομα θεοῦ, ὁρῶν Ἰσραὴλ, ἀρχάγγελος, παράκλητος, ἱκέτης, ὕπαρχος. Ich hoffe, Jeder, der das Bisherige aufmerkſam geleſen hat, wird zugeſtehen, daß dieſe zweite Seite des Logosbegriffs zum Mindeſten ebenſo ausgebildet in Philo's Schriften erſcheint, als die erſtere.

Daß nun beide Darſtellungen ſich unmöglich zu einem zuſammenhängenden Ganzen vereinigen laſſen, glauben wir nicht erſt beweiſen zu dürfen, denn es ſtellt ſich von ſelbſt dar. Aber nun entſteht die wichtige Frage, wie Philo dazu kam, ſo widerſtrebende Elemente zuſammenzugießen. Man könnte ſagen: die Schwäche der menſchlichen Erkenntniß ſey daran Schuld. Philo habe bloß einen Fehler begangen, den wir täglich ſelbſt wiederholen. Denn auch wir ſagen: Gott ſey allgegenwärtig, allwirkend; er ſey als ſolcher Alles in Allem; er ſey in uns, außer uns, und überall in der ganzen Schöpfung, und doch ſtellen wir ihn hinwiederum als eine Perſon dar, da doch Perſönlichkeit eine Beſchränkung auf ſich ſelbſt, eine Ausſcheidung zwiſchen Ich und Nichtich iſt, und mit jener Allwirkſamkeit durchaus nicht beſtehen kann. Auf ähnliche Weiſe, könnte man nun ſagen, ſey es auch Philo ergangen, er habe eigentlich den Logos für nichts perſönliches gehalten, aber, da er einmal Gott, den Herrn, von der Welt abtrennte, was ohne Zweifel der erſte Satz der aleran-driniſchen Theoſophie war, da er ferner die göttliche Wirkſamkeit auf die Welt, als vermittelt dachte, und hinwiederum

dieses in die Mitte gestellte Etwas, als ein lebendiges Ganzes vorstellen mußte, so lag es ihm ob derselben Mangelhaftigkeit, die uns täglich verleitet, eine dem Menschen abgeborgte Idee, die Persönlichkeit nämlich, auf Gott überzutragen, ganz nahe, dasselbe mit jenem Zwitterbegriffe vorzunehmen, und ihn zur Person zu stempeln, weil er ihn ohne diese Aushülfe kaum klar denken, vielweniger deutlich darstellen konnte. Man könnte diese Beweisführung noch durch die bekannten und breitgetretenen Phrasen von der orientalischen Phantasie verstärken, welche glühender als irgend eine europäische, auch das Widerstrebendste zusammenreime. Allein dieser Ausweg wäre in hohem Grade nichtig, und könnte sich nur dem empfehlen, der die Sachen auf der Oberfläche zu betrachten gewohnt ist.

Auf keinen Fall kann nämlich geläugnet werden, daß sich Philo, nach dem einen Haupttheile seiner Logoslehre, an Plato anschloß, da er dieß fast mit offenen Worten eingesteht. Wenn man nun behaupten wollte, daß unser Verfasser auf jene Personificationen nur durch Vorliebe für das Phantastische, auf die Persönlichkeit des Logos nur durch jene Verlegenheit der Darstellungsweise gekommen sey, so würde dieß soviel heißen: Philo habe den einen und allein richtigen und wahren Theil seines Logosbegriffs, den philosophischen nämlich, mittelbar oder unmittelbar von Plato erborgt; alles Andere aber, namentlich die Persönlichkeit desselben, zur Ausschmükkung hinzugesetzt. Allein gegen diese Ansicht von der Sache, sprechen drei sehr triftige Gründe, die theils der allgemeinen philosophischen Erfahrung entnommen sind, theils aus der besondern Natur jener persönlichen Darstellung, die man gerne für bloßen Wortschmuck erklären möchte. Erstlich wird man in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ein Beispiel finden, daß ein reich ausgestatteter Geist, eine Lehre, die er sonst verstand, ohne innere Nöthigung, (die in dieser Beziehung immer in Zeitansichten ihren Grund haben wird), und

also aus bloßem Muthwillen so entstellt, daß sie ihren eigenthümlichen Charakter verliert. Dieß müßte man aber in unserem Falle wirklich Philo, der gewiß ein guter Kopf war, Schuld geben; denn er hätte ja, nach der Voraussetzung, die platonische Lehre von den Ideen, die er wohl verstand, wie namentlich aus der Schrift, **de mundi opificio**, zu ersehen, durch seine Personificationen auf's lächerlichste verunstaltet. Für's zweite ist seine Darstellung des Logos, als Person, so ausgebildet, so reich und vielfach verschlungen, daß man ihn schon aus diesem Grunde nicht für den ersten Erfinder derselben halten kann; aber noch mehr, sie wird mit solcher Sicherheit und so ganz ohne Vertheidigung vorgetragen, als ob sich Alles von selbst verstände, als ob die ganze Welt mit ihm eine Ansicht theilte. Man erinnere sich nur an jene starke Stelle aus der Schrift, **de confusione linguarum**, wo er so ganz ohne Vorbereitung, ohne Rechtfertigung, ohne nähere Erklärung, ohne den geringsten Wink, daß er bildlich rede, die auffallendsten Prädikate des Logos gehäuft hinstellt; würde dieß je ein Mensch in der Welt thun, wenn er seine eigene, ganz neue, und zwar höchst dunkle Erfindung vorbrächte, und nicht vielmehr Meinungen ausspräche, welche seine ganze Zeit mit ihm theilte? Endlich drittens werden wir im letzten Abschnitte dieses Werkes klar darthun, daß, nach aller Wahrscheinlichkeit, nicht die philosophische Ansicht vom Logos, sondern die persönliche in Alexandrien älter war; wir werden beweisen, daß die Juden in dieser Stadt schon sehr frühe die persönliche Einwirkung Gottes auf die Welt läugneten, und doch eine wunderbare Führung Israels und einen besondern göttlichen Plan in Betreff ihres Volkes annahmen, was nothwendig auf den Begriff von Mittelwesen, von einem Offenbarer des alten Bundes, führen mußte, und woraus denn auch wirklich die Lehre von der göttlichen Weisheit und dem Logos entstanden ist.

Demnach ist obige Erklärung völlig unrichtig, und der Grund jener verschiedenen Elemente in Philo's Lehre vom Logos ist in seinem Zeitalter zu suchen, in dem sich dieselben längst vorfanden. Was uns selbst täglich widerfährt, nur unbewußt, daß wir nämlich Sachen trefflich zusammenreimen, die gar nicht zusammenpassen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Meinung des Zeitalters begründet, und aus dem allgemeinen Kreise der Ideen in uns übergegangen sind, und weil Niemand daran zweifelt (denn die unendliche Mehrzahl der Sterblichen geht mit ihrem Denken nur in ausgetretenen Geleisen), dieß begegnete auch Philo. Er fand die Lehre vom persönlichen Logos vor, aber auch die Einmischung platonischer Philosophie in die mosaische Religion. Seine Zeit hielt beide, Plato und Moses, für eins; so nahm denn auch unser Verfasser Elemente aus beiden in seine Schriften auf, und goß sie in eins zusammen. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß sich Philo persönlich mehr auf die platonische Seite neigt, was deutlich daraus hervorgeht, daß er in vielen Stellen, namentlich in den Büchern von den Träumen, eigenthümliche Prädikate des persönlichen Logos sehr gerne rationel deutet. Hieraus folgt denn, daß er in der ganzen Lehre vom persönlichen Logos, in einem hohen Grade, als Quelle der Zeittheologie anzusehen ist, da er gewiß in diesem Punkte weder etwas hinzugethan noch erfunden hat.

Doch die Sätze, die wir hier bloß hinstellen, bedürfen genauen Beweises. Wir werden erstlich darthun, daß die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen lange vor Philo verbreitet war; zweitens, daß die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion ebenfalls schon längst stattgefunden hatte. Was das erste betrifft, so kann man beweisen, daß die Ursachen, aus denen der Begriff eines persönlichen Mittelwesens nothwendig entstehen mußte, beinahe seit der Gründung Alexandriens, unter den dortigen

Juden sich vorfanden. Die LXX. nämlich, ohne allen Zweifel, das älteste Denkmal alexandrinisch-jüdischer Bildung, übersetzt jedesmal, wo im Texte der Schrift vom Schauen Gottes die Rede ist, auf eine andere, oft sehr auffallend abweichende Weise. Dieß setzt voraus, daß die Uebersetzer Gott für unsichtbar hielten, daß sie also auch nicht glaubten, er habe Arme, Hände, Füße, er fahre von den Wolken herab auf die Erde hernieder, und wieder hinauf, wie das alte Testament erzählt. Wahrscheinlich erklärten sie Stellen der Art, auf dieselbe Weise, wie Philo, d. h. für bildliche Darstellung, erzwungen durch die Nothwendigkeit, auch für den großen Haufen zu sorgen. Aber wie nun? sollte der Herr, der Gott Israels, Jehova, ganz aus der Welt entfernt werden? sollte er niemals in die Urgeschichte des auserkornen Volks eingegriffen haben, niemals dem Abraham, den andern Patriarchen, dem großen Gesetzgeber Moses, erschienen, sollte er nicht vor dem Volke hergezogen seyn in der Wolkensäule, sollte er es nicht von jeher auf wunderbaren Wegen geführt haben? Der höchste Gott konnte dieß nicht seyn, wenn er absolut unsichtbar ist. War die Erkenntniß einmal so weit gekommen, daß man in ihm nicht mehr ein einzelnes Wesen, sondern den Grund des Alls, nicht mehr den Schutzgott einer besondern Nation, sondern den Herrn der ganzen Natur sah, so forderte die Consequenz, alle jene einzelnen Wirkungen, zum Besten eines besonderen Volks, überhaupt abzusprechen, und die Gesetze der Natur gelten zu lassen. Aber die Geschichte der Religionen zeigt uns tausend Beispiele, in denen der klare Verstand vor den Vorurtheilen des Eigennutzes, der Priesterkasten, oder der Erziehung, des Herzens und Gemüths verstummen muß. So auch in unserm Falle. Die Ueberzeugung, daß seine Nation von Gott erkoren sey, daß er sie auf besondere, vor allen andern Völkern ausgezeichnete Weise führe, und in der Urzeit der wunderbarsten Fürsorge

gewürdigt habe, war bei dem Juden durch die Erziehung so tief eingewurzelt, daß er sie nie aufgeben konnte. Wie sollte man sich nun aus dieser Verlegenheit helfen? Auf keine andere Weise, als dadurch, daß man den Herrn zwar von der Welt entfernte, aber alle Akte der Offenbarung einem zweiten Wesen übertrug, das über alle andere Kreaturen unendlich erhaben, mit Gott auf's innigste verbunden, und so eins seyn mußte, daß es für jenen Gott des alten Testaments genommen werden konnte. Die näheren Belege hiefür, namentlich die Nachweisung aus der LXX., werden wir erst im letzten Capitel dieses Werkes beibringen. Hier mußten wir es vorläufig andeuten. — Soviel darüber, daß der Begriff eines göttlichen Mittelwesens nothwendig aufkommen mußte, nachdem einmal jene Ansicht, die wir in der LXX. finden, verbreitet war.

Wir kommen jetzt an das Zweite, nämlich an den Beweis des Satzes, daß zu Philo's Zeit der genannte Begriff wirklich vorhanden war. Dieß werden wir, ebenfalls im letzten Capitel unseres Werkes, aus den Fragmenten Aristobul's, aus den Sprüchen Sirach's, besonders aber aus dem Buche der Weisheit, wo die göttliche Sophia bestimmt als ein Wesen für sich erscheint, darthun.

Eben so gut, oder vielmehr noch stärker, zeugt auch das neue Testament dafür. Im Evangelium Johannis, in den Briefen Pauli und namentlich im Briefe an die Hebräer finden sich viele Sätze, die völlig der Lehre Philo's über diesen Punkt entsprechen. Da nun weder Philo aus dem neuen Testamente, noch die heiligen Schriftsteller aus Philo geschöpft haben können, so ist man genöthigt, eine beiden gemeinschaftliche Quelle der Theosophie anzunehmen, wenn man nicht anders, von althergebrachten Inspirationsbegriff verblendet, seine Augen der historischen Wahrheit verschließen will. Diese Annahme wird überdieß dadurch über allen Zweifel erhoben,

daß wir die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina aus den deutlichsten Gründen darthun können.

Also zu Philo's Zeit war die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen längst in Alexandrien verbreitet. Eben so gewiß ist die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion. Daß sie zu Philo's Zeit längst im Brauche war, geht aus unseres Verfassers eigenen Worten hervor. An vielen Orten spricht er die Behauptung aus, daß die Hellenen alle ihre höhere Weisheit von den Hebräern, oder vielmehr aus den Schriften Mosis, entlehnt hätten. So nennt er **quod Deus sit immutab.**, Pf. **II.** 452, Sokrates einen Mann, der bei Moses in die Schule gegangen sey, *ἀνὴρ παρὰ Μωϋσεῖ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθείς.* Dasselbe sagt er, **quod omnis probus liber, Mang. II.** 454, oben, von Zeno: *ἔοικεν ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας.* Ebenso, **de Judice, Mang. II.** 345, unten, „selbst die griechischen Gesetzgeber hätten ihre Gesetze aus Moses Schriften geborgt: *τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωϋσέως στηλῶν* etc.

Wenn unser Verfasser so allgemein behauptet, die Griechen haben alle ihre Weisheit, politische wie religiöse, von Moses entlehnt, so ist dieser Satz besonders auf Plato zu beziehen, der ja, nach seiner oft ausgesprochenen Meinung, der weiseste unter allen Hellenen war.

Aber diese sonderbare Beschuldigung ist weit älter als Philo. Denn 150 Jahre vor ihm behauptet Aristobul, daß nicht nur die ältesten griechischen Dichter, wie Homer, Hesiod, Orpheus, Linus, Musäus, sondern auch ihre berühmtesten Denker, namentlich Plato, alle Weisheit aus einer uralten Uebersetzung des Pentateuch's entwendet hätten.

Diese Behauptung setzt nun voraus, daß man Plato und Moses für übereinstimmend ansah, oder um historisch zu re-

den, daß man die platonische Philosophie bereits auf den Mosaismus aufgepfropft hatte. Unser erster Satz, daß zu Philo's Zeit jene beiden widerstrebenden Elemente längst zusammengeworfen waren, ist also vollständig erwiesen.

Die nächste Frage ist nun die, auf welche Weise die Logoslehre entstanden sey, und sich nach und nach ausgebildet habe. Im Allgemeinen haben wir ihren Grund bereits in dem doppelten und widersprechenden Bedürfnisse nachgewiesen, Gott, den Herrn, als unsichtbar, rein geistig und unbegreiflich anzusehen, und doch die besondere Wunderführung des alten Bundes beizubehalten. Es war ein Ausweg nöthig, um dieser Verlegenheit zu entrinnen. Man blickte also eifriger und mit der entschiedenen Begierde, etwas der Art zu finden, in den Text. Wie hätte es nicht glücken sollen! Es ist eine alte Erfahrung, daß ein Jeder seine Meinungen in Offenbarungsbüchern findet, nach dem alten Verse:

quaerit in hisce
Libris, et reperit dogmata quisque sua.

Natürlich! denn jeder, auch der recht- und stark-gläubigste Supranaturalist hält unabhängig von den Offenbarungsbüchern, gewisse religiöse Sätze, sey es durch Wirkung des Zeitgeistes, der Erziehung, seines Temperamentes oder anderer Einflüsse, für unumstößliche Wahrheit. Da er aber auch die Schrift für untrüglich erklärt, und für einzige Quelle der religiösen Begriffe angesehen wissen will, so ist er gezwungen, beides, jene vorgefaßte Ansichten und die Lehre der Schrift, entweder auf gelinde Weise, wenn sich beide nicht widersprechen, oder, im entgegengesetzten Falle, auf gewaltsame Art zu vereinigen. Dann wird aber diese Vereinigung immer auf Kosten der Schrift stattfinden. Denn in Betreff der eigenen Meinung behauptet die Natur ihre Rechte; ich kann meine eigene Gedanken nicht wohl vor mir selbst durch Deuteleien verdrehen; aber in die alten Bücher kann man mancherlei

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers vom Logos vollständig dargelegt. Es ist jetzt nöthig, daß wir einen Blick zurück auf das Ganze werfen, um die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse zu ziehen.

Der Logos ist, nach Philo, erstens: der Inhalt des *λογισμὸς θεῖος*, die *ἰδέα ἰδεῶν*, der Träger der intelligiblen Welt, der Umfang aller göttlichen Urbilder, sofern sie im Verstande Gottes enthalten sind. Als solcher ist er in Gott, *ἐννόησις, λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου*. Er ist, zweitens: der Inbegriff der göttlichen Thätigkeit auf die Welt, der Umfang der Ideen, sofern sie nach außen wirken und sich in der Welt verkörpern, d. h. der göttlichen Kräfte; als solcher ist er *λόγος τοῦ θεοῦ λέγοντος*. Insofern seine Wirksamkeit die Welt durchdrungen hat, ist er die Vernunft des Alls, oder die Weltseele, der allgemeine Ort der Kräfte und Dinge, das Gesetz aller Wesen, das Band, welches die Welt zusammenhält, die Harmonie des Ganzen; sofern er als die allgemeinste Idee in Alles eingeht, und die Wesenheit eines jeden Dinges bestimmt, ist er der Zertheiler und Zerschneider aller Creaturen, der *λόγος τομεύς*. Betrachtet man ihn als Weltseele in der äußeren Natur, so ist er Nothwendigkeit und Zwang; oder nach der Meinung des großen Haufens, der in der scheinbaren Verwirrung das Gesetz nicht ahnet, Zufall; die Weiseren dagegen erkennen die Vorsehung in ihm. Betrachtet man ihn aber im edelsten Theile der Schöpfung, im vernunftbegabten Menschen, so erscheint er als Wächter des Guten als Verleiher der Weisheit und Begeisterung, und zwar in zweifacher Beziehung, theils sofern diese geistigen Güter von außen durch göttliche Wirkung in die Seele einströmen, theils als inwohnende Kraft; er ist die Seele der Seele, das Gewissen; er ist der Geist des Geistes, die reine Vernunft, die Uridee, die in den einzelnen Seelen erscheint. Er führt verschiedene Namen und wird Weisheit genannt,

theils sofern die Welt durch ihn auf's weiseste geordnet wurde, theils sofern er der Urborn ist, aus dem die Weisheit den Seelen zuströmet; denn diese schöpfen sie aus derselben Quelle, aus der die Welt entstand. Er heißt ferner Geist und heiliger Geist, theils in Beziehung auf die Welt, sofern sie durch ihn, als den einigenden Geist, zusammengehalten wird, theils in Beziehung auf die Menschen, sofern er sie in alle Wahrheit leitet, und begeisterten Seelen auch die Zukunft enthüllt.

Diese ganze Lehre ist entweder eine wörtliche Anwendung der platonischen Ideenlehre, oder eine jüdische Färbung derselben. Unser Verfasser gesteht dieß selbst ein, denn unzählige Mal führt er Stellen aus Plato an, oft ohne seinen Namen zu nennen, oft gibt er ausdrücklich seine Bewunderung für den Göttlichen zu erkennen. So aufgefaßt, kann nun der Logos unmöglich als eine Person gedacht werden; denn Persönlichkeit ist Beschränkung auf e i n e n Punkt, ist Ausscheidung vom Nichtich; als Person könnte der Logos weder Alles in Allem τὸ πᾶν ἐν πᾶσι, noch auch mit Gott eins und vereinigt seyn, wie das Denkvermögen mit dem menschlichen Geiste.

Aber neben dieser Darstellung geht eine ganz andere her. Der Logos ist die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, nicht erschaffen wie die endlichen Wesen, er ist der Sohn des ewigen Vaters, sein Ebenbild, der Urmensch, Schöpfer der Welt, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Schutzengel, Vertreter, Hohepriester der Welt, der oberste Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingesetzt hat, weil er wegen seiner Reinheit das Unreine, die Materie, nicht berühren darf, er ist als solcher göttlicher Mittler oftmals in der Urgeschichte des jüdischen Volkes sichtbar erschienen: er ist die göttliche Gestalt, die Moses im Dornbusche sah, er ist der Racheengel, der Sodom und Gomorra

zerstörte; er ist die Säule, welche Israel durch die Wüste leitete, er ist der Wunderführer des auserkornen Volks. Und wie er in den alten Zeiten des Heiles aufgetreten, so wird er einstens in unbestimmter Zukunft (in der messianischen Zeit) wieder für sein Volk wirken. — Dieß deuten wir hier bloß an, werden es aber unten genau nachweisen. — Er wird genannt: ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος θεοῦ, εἰκὼν, ἀνατολὴ, ὁ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ἀρχὴ, διαθήκη, ὄνομα θεοῦ, ὁρῶν Ἰσραὴλ, ἀρχάγγελος, παράκλητος, ἱκέτης, ὕπαρχος. Ich hoffe, Jeder, der das Bisherige aufmerksam gelesen hat, wird zugestehen, daß diese zweite Seite des Logosbegriffs zum Mindesten ebenso ausgebildet in Philo's Schriften erscheint, als die erstere.

Daß nun beide Darstellungen sich unmöglich zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigen lassen, glauben wir nicht erst beweisen zu dürfen, denn es stellt sich von selbst dar. Aber nun entsteht die wichtige Frage, wie Philo dazu kam, so widerstrebende Elemente zusammenzugießen. Man könnte sagen: die Schwäche der menschlichen Erkenntniß sey daran Schuld. Philo habe bloß einen Fehler begangen, den wir täglich selbst wiederholen. Denn auch wir sagen: Gott sey allgegenwärtig, allwirkend; er sey als solcher Alles in Allem; er sey in uns, außer uns, und überall in der ganzen Schöpfung, und doch stellen wir ihn hinwiederum als eine Person dar, da doch Persönlichkeit eine Beschränkung auf sich selbst, eine Ausscheidung zwischen Ich und Nichtich ist, und mit jener Allwirksamkeit durchaus nicht bestehen kann. Auf ähnliche Weise, könnte man nun sagen, sey es auch Philo ergangen, er habe eigentlich den Logos für nichts persönliches gehalten, aber, da er einmal Gott, den Herrn, von der Welt abtrennte, was ohne Zweifel der erste Satz der alexandrinischen Theosophie war, da er ferner die göttliche Wirksamkeit auf die Welt, als vermittelt dachte, und hinwiederum

dieses in die Mitte gestellte Etwas, als ein lebendiges Ganzes vorstellen mußte, so lag es ihm ob derselben Mangelhaftigkeit, die uns täglich verleitet, eine dem Menschen abgeborgte Idee, die Persönlichkeit nämlich, auf Gott überzutragen, ganz nahe, dasselbe mit jenem Zwitterbegriffe vorzunehmen, und ihn zur Person zu stempeln, weil er ihn ohne diese Aushülfe kaum klar denken, vielweniger deutlich darstellen konnte. Man könnte diese Beweisführung noch durch die bekannten und breitgetretenen Phrasen von der orientalischen Phantasie verstärken, welche glühender als irgend eine europäische, auch das Widerstrebendste zusammenreime. Allein dieser Ausweg wäre in hohem Grade nichtig, und könnte sich nur dem empfehlen, der die Sachen auf der Oberfläche zu betrachten gewohnt ist.

Auf keinen Fall kann nämlich geläugnet werden, daß sich Philo, nach dem einen Hauptthelle seiner Logoslehre, an Plato anschloß, da er dieß fast mit offenen Worten eingesteht. Wenn man nun behaupten wollte, daß unser Verfasser auf jene Personificationen nur durch Vorliebe für das Phantastische, auf die Persönlichkeit des Logos nur durch jene Verlegenheit der Darstellungsweise gekommen sey, so würde dieß soviel heißen: Philo habe den einen und allein richtigen und wahren Theil seines Logosbegriffs, den philosophischen nämlich, mittelbar oder unmittelbar von Plato erborgt; alles Andere aber, namentlich die Persönlichkeit desselben, zur Ausschmükkung hinzugesetzt. Allein gegen diese Ansicht von der Sache, sprechen drei sehr triftige Gründe, die theils der allgemeinen philosophischen Erfahrung entnommen sind, theils aus der besondern Natur jener persönlichen Darstellung, die man gerne für bloßen Wortschmuck erklären möchte. Erstlich wird man in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ein Beispiel finden, daß ein reich ausgestatteter Geist, eine Lehre, die er sonst verstand, ohne innere Nöthigung, (die in dieser Beziehung immer in Zeitansichten ihren Grund haben wird), und

also aus bloßem Muthwillen so entstellt, daß sie ihren eigenthümlichen Charakter verliert. Dieß müßte man aber in unserem Falle wirklich Philo, der gewiß ein guter Kopf war, Schuld geben; denn er hätte ja, nach der Voraussetzung, die platonische Lehre von den Ideen, die er wohl verstand, wie namentlich aus der Schrift, **de mundi opificio**, zu ersehen, durch seine Personificationen auf's lächerlichste verunstaltet. Für's zweite ist seine Darstellung des Logos, als Person, so ausgebildet, so reich und vielfach verschlungen, daß man ihn schon aus diesem Grunde nicht für den ersten Erfinder derselben halten kann; aber noch mehr, sie wird mit solcher Sicherheit und so ganz ohne Vertheidigung vorgetragen, als ob sich Alles von selbst verstände, als ob die ganze Welt mit ihm eine Ansicht theilte. Man erinnere sich nur an jene starke Stelle aus der Schrift, **de confusione linguarum**, wo er so ganz ohne Vorbereitung, ohne Rechtfertigung, ohne nähere Erklärung, ohne den geringsten Wink, daß er bildlich rede, die auffallendsten Prädikate des Logos gehäuft hinstellt; würde dieß je ein Mensch in der Welt thun, wenn er seine eigene, ganz neue, und zwar höchst dunkle Erfindung vorbrächte, und nicht vielmehr Meinungen ausspräche, welche seine ganze Zeit mit ihm theilte? Endlich drittens werden wir im letzten Abschnitte dieses Werkes klar darthun, daß, nach aller Wahrscheinlichkeit, nicht die philosophische Ansicht vom Logos, sondern die persönliche in Alexandrien älter war; wir werden beweisen, daß die Juden in dieser Stadt schon sehr frühe die persönliche Einwirkung Gottes auf die Welt läugneten, und doch eine wunderbare Führung Israels und einen besondern göttlichen Plan in Betreff ihres Volkes annahmen, was nothwendig auf den Begriff von Mittelwesen, von einem Offenbarer des alten Bundes, führen mußte, und woraus denn auch wirklich die Lehre von der göttlichen Weisheit und dem Logos entstanden ist.

Demnach ist obige Erklärung völlig unrichtig, und der Grund jener verschiedenen Elemente in Philo's Lehre vom Logos ist in seinem Zeitalter zu suchen, in dem sich dieselben längst vorfanden. Was uns selbst täglich widerfährt, nur unbewußt, daß wir nämlich Sachen trefflich zusammenreimen, die gar nicht zusammenpassen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Meinung des Zeitalters begründet, und aus dem allgemeinen Kreise der Ideen in uns übergegangen sind, und weil Niemand daran zweifelt (denn die unendliche Mehrzahl der Sterblichen geht mit ihrem Denken nur in ausgetretenen Geleisen), dieß begegnete auch Philo. Er fand die Lehre vom persönlichen Logos vor, aber auch die Einmischung platonischer Philosophie in die mosaische Religion. Seine Zeit hielt beide, Plato und Moses, für eins; so nahm denn auch unser Verfasser Elemente aus beiden in seine Schriften auf, und goß sie in eins zusammen. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß sich Philo persönlich mehr auf die platonische Seite neigt, was deutlich daraus hervorgeht, daß er in vielen Stellen, namentlich in den Büchern von den Träumen, eigenthümliche Prädikate des persönlichen Logos sehr gerne rationel deutet. Hieraus folgt denn, daß er in der ganzen Lehre vom persönlichen Logos, in einem hohen Grade, als Quelle der Zeittheologie anzusehen ist, da er gewiß in diesem Punkte weder etwas hinzugethan noch erfunden hat.

Doch die Sätze, die wir hier bloß hinstellen, bedürfen genauen Beweises. Wir werden erstlich darthun, daß die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen lange vor Philo verbreitet war; zweitens, daß die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion ebenfalls schon längst stattgefunden hatte. Was das erste betrifft, so kann man beweisen, daß die Ursachen, aus denen der Begriff eines persönlichen Mittelwesens nothwendig entstehen mußte, beinahe seit der Gründung Alexandriens, unter den dortigen

Juden sich vorfanden. Die LXX. nämlich, ohne allen Zweifel, das älteste Denkmal alexandrinisch-jüdischer Bildung, übersetzt jedesmal, wo im Texte der Schrift vom Schauen Gottes die Rede ist, auf eine andere, oft sehr auffallend abweichende Weise. Dieß setzt voraus, daß die Uebersetzer Gott für unsichtbar hielten, daß sie also auch nicht glaubten, er habe Arme, Hände, Füße, er fahre von den Wolken herab auf die Erde hernieder, und wieder hinauf, wie das alte Testament erzählt. Wahrscheinlich erklärten sie Stellen der Art, auf dieselbe Weise, wie Philo, d. h. für bildliche Darstellung, erzwungen durch die Nothwendigkeit, auch für den großen Haufen zu sorgen. Aber wie nun? sollte der Herr, der Gott Israels, Jehova, ganz aus der Welt entfernt werden? sollte er niemals in die Urgeschichte des auserkornen Volks eingegriffen haben, niemals dem Abraham, den andern Patriarchen, dem großen Gesetzgeber Moses, erschienen, sollte er nicht vor dem Volke hergezogen seyn in der Wolkensäule, sollte er es nicht von jeher auf wunderbaren Wegen geführt haben? Der höchste Gott konnte dieß nicht seyn, wenn er absolut unsichtbar ist. War die Erkenntniß einmal so weit gekommen, daß man in ihm nicht mehr ein einzelnes Wesen, sondern den Grund des Alls, nicht mehr den Schutzgott einer besondern Nation, sondern den Herrn der ganzen Natur sah, so forderte die Consequenz, alle jene einzelnen Wirkungen, zum Besten eines besonderen Volks, überhaupt abzusprechen, und die Gesetze der Natur gelten zu lassen. Aber die Geschichte der Religionen zeigt uns tausend Beispiele, in denen der klare Verstand vor den Vorurtheilen des Eigennutzes, der Priesterkasten, oder der Erziehung, des Herzens und Gemüths verstummen muß. So auch in unserm Falle. Die Ueberzeugung, daß seine Nation von Gott erkoren sey, daß er sie auf besondere, vor allen andern Völkern ausgezeichnete Weise führe, und in der Urzeit der wunderbarsten Fürsorge

gewürdigt habe, war bei dem Juden durch die Erziehung so tief eingewurzelt, daß er sie nie aufgeben konnte. Wie sollte man sich nun aus dieser Verlegenheit helfen? Auf keine andere Weise, als dadurch, daß man den Herrn zwar von der Welt entfernte, aber alle Akte der Offenbarung einem zweiten Wesen übertrug, das über alle andere Kreaturen unendlich erhaben, mit Gott auf's innigste verbunden, und so eins seyn mußte, daß es für jenen Gott des alten Testaments genommen werden konnte. Die näheren Belege hiefür, namentlich die Nachweisung aus der LXX., werden wir erst im letzten Capitel dieses Werkes beibringen. Hier mußten wir es vorläufig andeuten. — Soviel darüber, daß der Begriff eines göttlichen Mittelwesens nothwendig aufkommen mußte, nachdem einmal jene Ansicht, die wir in der LXX. finden, verbreitet war.

Wir kommen jetzt an das Zweite, nämlich an den Beweis des Satzes, daß zu Philo's Zeit der genannte Begriff wirklich vorhanden war. Dieß werden wir, ebenfalls im letzten Capitel unseres Werkes, aus den Fragmenten Aristobul's, aus den Sprüchen Sirach's, besonders aber aus dem Buche der Weisheit, wo die göttliche Sophia bestimmt als ein Wesen für sich erscheint, darthun.

Eben so gut, oder vielmehr noch stärker, zeugt auch das neue Testament dafür. Im Evangelium Johannis, in den Briefen Pauli und namentlich im Briefe an die Hebräer finden sich viele Sätze, die völlig der Lehre Philo's über diesen Punkt entsprechen. Da nun weder Philo aus dem neuen Testamente, noch die heiligen Schriftsteller aus Philo geschöpft haben können, so ist man genöthigt, eine beiden gemeinschaftliche Quelle der Theosophie anzunehmen, wenn man nicht anders, von althergebrachten Inspirationsbegriff verblendet, seine Augen der historischen Wahrheit verschließen will. Diese Annahme wird überdieß dadurch über allen Zweifel erhoben,

daß wir die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina aus den deutlichsten Gründen darthun können.

Also zu Philo's Zeit war die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen längst in Alexandrien verbreitet. Eben so gewiß ist die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion. Daß sie zu Philo's Zeit längst im Brauche war, geht aus unseres Verfassers eigenen Worten hervor. An vielen Orten spricht er die Behauptung aus, daß die Hellenen alle ihre höhere Weisheit von den Hebräern, oder vielmehr aus den Schriften Mosis, entlehnt hätten. So nennt er **quod Deus sit immutab.**, Pf. **II.** 452, Sokrates einen Mann, der bei Moses in die Schule gegangen sey, *ἀνὴρ παρὰ Μωϋσεῖ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθείς*. Dasselbe sagt er, **quod omnis probus liber, Mang. II.** 454, oben, von Zeno: *ἔοικεν ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥςπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας*. Ebenso, **de Judice, Mang. II.** 345, unten, „selbst die griechischen Gesetzgeber hätten ihre Gesetze aus Moses Schriften geborgt: *τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωϋσέως στηλῶν* etc.

Wenn unser Verfasser so allgemein behauptet, die Griechen haben alle ihre Weisheit, politische wie religiöse, von Moses entlehnt, so ist dieser Satz besonders auf Plato zu beziehen, der ja, nach seiner oft ausgesprochenen Meinung, der weiseste unter allen Hellenen war.

Aber diese sonderbare Beschuldigung ist weit älter als Philo. Denn 150 Jahre vor ihm behauptet Aristobul, daß nicht nur die ältesten griechischen Dichter, wie Homer, Hesiod, Orpheus, Linus, Musäus, sondern auch ihre berühmtesten Denker, namentlich Plato, alle Weisheit aus einer uralten Uebersetzung des Pentateuch's entwendet hätten.

Diese Behauptung setzt nun voraus, daß man Plato und Moses für übereinstimmend ansah, oder um historisch zu re-

den, daß man die platonische Philosophie bereits auf den Mosaismus aufgepfropft hatte. Unser erster Satz, daß zu Philo's Zeit jene beiden widerstrebenden Elemente längst zusammengeworfen waren, ist also vollständig erwiesen.

Die nächste Frage ist nun die, auf welche Weise die Logoslehre entstanden sey, und sich nach und nach ausgebildet habe. Im Allgemeinen haben wir ihren Grund bereits in dem doppelten und widersprechenden Bedürfnisse nachgewiesen, Gott, den Herrn, als unsichtbar, rein geistig und unbegreiflich anzusehen, und doch die besondere Wunderführung des alten Bundes beizubehalten. Es war ein Ausweg nöthig, um dieser Verlegenheit zu entrinnen. Man blickte also eifriger und mit der entschiedenen Begierde, etwas der Art zu finden, in den Text. Wie hätte es nicht glücken sollen! Es ist eine alte Erfahrung, daß ein Jeder seine Meinungen in Offenbarungsbüchern findet, nach dem alten Verse:

quaerit in hisce
Libris, et reperit dogmata quisque sua.

Natürlich! denn jeder, auch der recht- und stark-gläubigste Supranaturalist hält unabhängig von den Offenbarungsbüchern, gewisse religiöse Sätze, sey es durch Wirkung des Zeitgeistes, der Erziehung, seines Temperamentes oder anderer Einflüsse, für unumstößliche Wahrheit. Da er aber auch die Schrift für untrüglich erklärt, und für einzige Quelle der religiösen Begriffe angesehen wissen will, so ist er gezwungen, beides, jene vorgefaßte Ansichten und die Lehre der Schrift, entweder auf gelinde Weise, wenn sich beide nicht widersprechen, oder, im entgegengesetzten Falle, auf gewaltsame Art zu vereinigen. Dann wird aber diese Vereinigung immer auf Kosten der Schrift stattfinden. Denn in Betreff der eigenen Meinung behauptet die Natur ihre Rechte; ich kann meine eigene Gedanken nicht wohl vor mir selbst durch Deuteleien verdrehen; aber in die alten Bücher kann man mancherlei

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers vom Logos vollständig dargelegt. Es ist jetzt nöthig, daß wir einen Blick zurück auf das Ganze werfen, um die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse zu ziehen.

Der Logos ist, nach Philo, erstens: der Inhalt des *λογισμὸς θεῖος*, die *ἰδέα ἰδεῶν*, der Träger der intelligiblen Welt, der Umfang aller göttlichen Urbilder, sofern sie im Verstande Gottes enthalten sind. Als solcher ist er in Gott, *ἐννόησις, λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου*. Er ist, zweitens: der Inbegriff der göttlichen Thätigkeit auf die Welt, der Umfang der Ideen, sofern sie nach außen wirken und sich in der Welt verkörpern, d. h. der göttlichen Kräfte; als solcher ist er *λόγος τοῦ θεοῦ λέγοντος*. Insofern seine Wirksamkeit die Welt durchdrungen hat, ist er die Vernunft des Alls, oder die Weltseele, der allgemeine Ort der Kräfte und Dinge, das Gesetz aller Wesen, das Band, welches die Welt zusammenhält, die Harmonie des Ganzen; sofern er als die allgemeinste Idee in Alles eingeht, und die Wesenheit eines jeden Dinges bestimmt, ist er der Zertheiler und Zerschneider aller Creaturen, der *λόγος τομεὺς*. Betrachtet man ihn als Weltseele in der äußeren Natur, so ist er Nothwendigkeit und Zwang; oder nach der Meinung des großen Haufens, der in der scheinbaren Verwirrung das Gesetz nicht ahnet, Zufall; die Weiseren dagegen erkennen die Vorsehung in ihm. Betrachtet man ihn aber im edelsten Theile der Schöpfung, im vernunftbegabten Menschen, so erscheint er als Wächter des Guten als Verleiher der Weisheit und Begeisterung, und zwar in zweifacher Beziehung, theils sofern diese geistigen Güter von außen durch göttliche Wirkung in die Seele einströmen, theils als inwohnende Kraft; er ist die Seele der Seele, das Gewissen; er ist der Geist des Geistes, die reine Vernunft, die Uridee, die in den einzelnen Seelen erscheint. Er führt verschiedene Namen und wird Weisheit genannt,

theils sofern die Welt durch ihn auf's weiseste geordnet wurde, theils sofern er der Urborn ist, aus dem die Weisheit den Seelen zuströmet; denn diese schöpfen sie aus derselben Quelle, aus der die Welt entstand. Er heißt ferner Geist und heiliger Geist, theils in Beziehung auf die Welt, sofern sie durch ihn, als den einigenden Geist, zusammengehalten wird, theils in Beziehung auf die Menschen, sofern er sie in alle Wahrheit leitet, und begeisterten Seelen auch die Zukunft enthüllt.

Diese ganze Lehre ist entweder eine wörtliche Anwendung der platonischen Ideenlehre, oder eine jüdische Färbung derselben. Unser Verfasser gesteht dieß selbst ein, denn unzählige Mal führt er Stellen aus Plato an, oft ohne seinen Namen zu nennen, oft gibt er ausdrücklich seine Bewunderung für den Göttlichen zu erkennen. So aufgefaßt, kann nun der Logos unmöglich als eine Person gedacht werden; denn Persönlichkeit ist Beschränkung auf einen Punkt, ist Ausscheidung vom Nichtich; als Person könnte der Logos weder Alles in Allem τὸ πᾶν ἐν πᾶσι, noch auch mit Gott eins und vereinigt seyn, wie das Denkvermögen mit dem menschlichen Geiste.

Aber neben dieser Darstellung geht eine ganz andere her. Der Logos ist die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, nicht erschaffen wie die endlichen Wesen, er ist der Sohn des ewigen Vaters, sein Ebenbild, der Urmensch, Schöpfer der Welt, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Schutzengel, Vertreter, Hohepriester der Welt, der oberste Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingesetzt hat, weil er wegen seiner Reinheit das Unreine, die Materie, nicht berühren darf, er ist als solcher göttlicher Mittler oftmals in der Urgeschichte des jüdischen Volkes sichtbar erschienen: er ist die göttliche Gestalt, die Moses im Dornbusche sah, er ist der Racheengel, der Sodom und Gomorra

zerstörte; er ist die Säule, welche Israel durch die Wüste leitete, er ist der Wunderführer des auserkornen Volks. Und wie er in den alten Zeiten des Heiles aufgetreten, so wird er einstens in unbestimmter Zukunft (in der messianischen Zeit) wieder für sein Volk wirken. — Dieß deuten wir hier bloß an, werden es aber unten genau nachweisen. — Er wird genannt: ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος θεοῦ, εἰκών, ἀνατολή, ὁ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ἀρχή, διαθήκη, ὄνομα θεοῦ, ὁρῶν Ἰσραήλ, ἀρχάγγελος, παράκλητος, ἱκέτης, ὕπαρχος. Ich hoffe, Jeder, der das Bisherige aufmerksam gelesen hat, wird zugestehen, daß diese zweite Seite des Logosbegriffs zum Mindesten ebenso ausgebildet in Philo's Schriften erscheint, als die erstere.

Daß nun beide Darstellungen sich unmöglich zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigen lassen, glauben wir nicht erst beweisen zu dürfen, denn es stellt sich von selbst dar. Aber nun entsteht die wichtige Frage, wie Philo dazu kam, so widerstrebende Elemente zusammenzugießen. Man könnte sagen: die Schwäche der menschlichen Erkenntniß sey daran Schuld. Philo habe bloß einen Fehler begangen, den wir täglich selbst wiederholen. Denn auch wir sagen: Gott sey allgegenwärtig, allwirkend; er sey als solcher Alles in Allem; er sey in uns, außer uns, und überall in der ganzen Schöpfung, und doch stellen wir ihn hinwiederum als eine Person dar, da doch Persönlichkeit eine Beschränkung auf sich selbst, eine Ausscheidung zwischen Ich und Nichtich ist, und mit jener Allwirksamkeit durchaus nicht bestehen kann. Auf ähnliche Weise, könnte man nun sagen, sey es auch Philo ergangen, er habe eigentlich den Logos für nichts persönliches gehalten, aber, da er einmal Gott, den Herrn, von der Welt abtrennte, was ohne Zweifel der erste Satz der alexandrinischen Theosophie war, da er ferner die göttliche Wirksamkeit auf die Welt, als vermittelt dachte, und hinwiederum

dieses in die Mitte gestellte Etwas, als ein lebendiges Ganzes vorstellen mußte, so lag es ihm ob derselben Mangelhaftigkeit, die uns täglich verleitet, eine dem Menschen abgeborgte Idee, die Persönlichkeit nämlich, auf Gott überzutragen, ganz nahe, dasselbe mit jenem Zwitterbegriffe vorzunehmen, und ihn zur Person zu stempeln, weil er ihn ohne diese Aushülfe kaum klar denken, vielweniger deutlich darstellen konnte. Man könnte diese Beweisführung noch durch die bekannten und breitgetretenen Phrasen von der orientalischen Phantasie verstärken, welche glühender als irgend eine europäische, auch das Widerstrebendste zusammenreime. Allein dieser Ausweg wäre in hohem Grade nichtig, und könnte sich nur dem empfehlen, der die Sachen auf der Oberfläche zu betrachten gewohnt ist.

Auf keinen Fall kann nämlich geläugnet werden, daß sich Philo, nach dem einen Hauptheile seiner Logoslehre, an Plato anschloß, da er dieß fast mit offenen Worten eingesteht. Wenn man nun behaupten wollte, daß unser Verfasser auf jene Personificationen nur durch Vorliebe für das Phantastische, auf die Persönlichkeit des Logos nur durch jene Verlegenheit der Darstellungsweise gekommen sey, so würde dieß soviel heißen: Philo habe den einen und allein richtigen und wahren Theil seines Logosbegriffs, den philosophischen nämlich, mittelbar oder unmittelbar von Plato erborgt; alles Andere aber, namentlich die Persönlichkeit desselben, zur Ausschmückung hinzugesetzt. Allein gegen diese Ansicht von der Sache, sprechen drei sehr triftige Gründe, die theils der allgemeinen philosophischen Erfahrung entnommen sind, theils aus der besondern Natur jener persönlichen Darstellung, die man gerne für bloßen Wortschmuck erklären möchte. Erstlich wird man in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ein Beispiel finden, daß ein reich ausgestatteter Geist, eine Lehre, die er sonst verstand, ohne innere Nöthigung, (die in dieser Beziehung immer in Zeitansichten ihren Grund haben wird), und

also aus bloßem Muthwillen so entstellt, daß sie ihren eigenthümlichen Charakter verliert. Dieß müßte man aber in unserem Falle wirklich Philo, der gewiß ein guter Kopf war, Schuld geben; denn er hätte ja, nach der Voraussetzung, die platonische Lehre von den Ideen, die er wohl verstand, wie namentlich aus der Schrift, **de mundi opificio**, zu ersehen, durch seine Personificationen auf's lächerlichste verunstaltet. Für's zweite ist seine Darstellung des Logos, als Person, so ausgebildet, so reich und vielfach verschlungen, daß man ihn schon aus diesem Grunde nicht für den ersten Erfinder derselben halten kann; aber noch mehr, sie wird mit solcher Sicherheit und so ganz ohne Vertheidigung vorgetragen, als ob sich Alles von selbst verstände, als ob die ganze Welt mit ihm eine Ansicht theilte. Man erinnere sich nur an jene starke Stelle aus der Schrift, **de confusione linguarum**, wo er so ganz ohne Vorbereitung, ohne Rechtfertigung, ohne nähere Erklärung, ohne den geringsten Wink, daß er bildlich rede, die auffallendsten Prädikate des Logos gehäuft hinstellt; würde dieß je ein Mensch in der Welt thun, wenn er seine eigene, ganz neue, und zwar höchst dunkle Erfindung vorbrächte, und nicht vielmehr Meinungen ausspräche, welche seine ganze Zeit mit ihm theilte? Endlich drittens werden wir im letzten Abschnitte dieses Werkes klar darthun, daß, nach aller Wahrscheinlichkeit, nicht die philosophische Ansicht vom Logos, sondern die persönliche in Alexandrien älter war; wir werden beweisen, daß die Juden in dieser Stadt schon sehr frühe die persönliche Einwirkung Gottes auf die Welt läugneten, und doch eine wunderbare Führung Israels und einen besondern göttlichen Plan in Betreff ihres Volkes annahmen, was nothwendig auf den Begriff von Mittelwesen, von einem Offenbarer des alten Bundes, führen mußte, und woraus denn auch wirklich die Lehre von der göttlichen Weisheit und dem Logos entstanden ist.

Demnach ist obige Erklärung völlig unrichtig, und der Grund jener verschiedenen Elemente in Philo's Lehre vom Logos ist in seinem Zeitalter zu suchen, in dem sich dieselben längst vorfanden. Was uns selbst täglich widerfährt, nur unbewußt, daß wir nämlich Sachen trefflich zusammenreimen, die gar nicht zusammenpassen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Meinung des Zeitalters begründet, und aus dem allgemeinen Kreise der Ideen in uns übergegangen sind, und weil Niemand daran zweifelt (denn die unendliche Mehrzahl der Sterblichen geht mit ihrem Denken nur in ausgetretenen Geleisen), dieß begegnete auch Philo. Er fand die Lehre vom persönlichen Logos vor, aber auch die Einmischung platonischer Philosophie in die mosaische Religion. Seine Zeit hielt beide, Plato und Moses, für eins; so nahm denn auch unser Verfasser Elemente aus beiden in seine Schriften auf, und goß sie in eins zusammen. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß sich Philo persönlich mehr auf die platonische Seite neigt, was deutlich daraus hervorgeht, daß er in vielen Stellen, namentlich in den Büchern von den Träumen, eigenthümliche Prädikate des persönlichen Logos sehr gerne rationel deutet. Hieraus folgt denn, daß er in der ganzen Lehre vom persönlichen Logos, in einem hohen Grade, als Quelle der Zeittheologie anzusehen ist, da er gewiß in diesem Punkte weder etwas hinzugethan noch erfunden hat.

Doch die Sätze, die wir hier bloß hinstellen, bedürfen genauen Beweises. Wir werden erstlich darthun, daß die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen lange vor Philo verbreitet war; zweitens, daß die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion ebenfalls schon längst stattgefunden hatte. Was das erste betrifft, so kann man beweisen, daß die Ursachen, aus denen der Begriff eines persönlichen Mittelwesens nothwendig entstehen mußte, beinahe seit der Gründung Alexandriens, unter den dortigen

Juden sich vorfanden. Die LXX. nämlich, ohne allen Zweifel, das älteste Denkmal alexandrinisch-jüdischer Bildung, übersetzt jedesmal, wo im Texte der Schrift vom Schauen Gottes die Rede ist, auf eine andere, oft sehr auffallend abweichende Weise. Dieß setzt voraus, daß die Uebersetzer Gott für unsichtbar hielten, daß sie also auch nicht glaubten, er habe Arme, Hände, Füße, er fahre von den Wolken herab auf die Erde hernieder, und wieder hinauf, wie das alte Testament erzählt. Wahrscheinlich erklärten sie Stellen der Art, auf dieselbe Weise, wie Philo, d. h. für bildliche Darstellung, erzwungen durch die Nothwendigkeit, auch für den großen Haufen zu sorgen. Aber wie nun? sollte der Herr, der Gott Israels, Jehova, ganz aus der Welt entfernt werden? sollte er niemals in die Urgeschichte des auserkornen Volks eingegriffen haben, niemals dem Abraham, den andern Patriarchen, dem großen Gesetzgeber Moses, erschienen, sollte er nicht vor dem Volke hergezogen seyn in der Wolkensäule, sollte er es nicht von jeher auf wunderbaren Wegen geführt haben? Der höchste Gott konnte dieß nicht seyn, wenn er absolut unsichtbar ist. War die Erkenntniß einmal so weit gekommen, daß man in ihm nicht mehr ein einzelnes Wesen, sondern den Grund des Alls, nicht mehr den Schutzgott einer besondern Nation, sondern den Herrn der ganzen Natur sah, so forderte die Consequenz, alle jene einzelnen Wirkungen, zum Besten eines besonderen Volks, überhaupt abzusprechen, und die Gesetze der Natur gelten zu lassen. Aber die Geschichte der Religionen zeigt uns tausend Beispiele, in denen der klare Verstand vor den Vorurtheilen des Eigennutzes, der Priesterkasten, oder der Erziehung, des Herzens und Gemüths verstummen muß. So auch in unserm Falle. Die Ueberzeugung, daß seine Nation von Gott erkoren sey, daß er sie auf besondere, vor allen andern Völkern ausgezeichnete Weise führe, und in der Urzeit der wunderbarsten Fürsorge

gewürdigt habe, war bei dem Juden durch die Erziehung so tief eingewurzelt, daß er sie nie aufgeben konnte. Wie sollte man sich nun aus dieser Verlegenheit helfen? Auf keine andere Weise, als dadurch, daß man den Herrn zwar von der Welt entfernte, aber alle Akte der Offenbarung einem zweiten Wesen übertrug, das über alle andere Kreaturen unendlich erhaben, mit Gott auf's innigste verbunden, und so eins seyn mußte, daß es für jenen Gott des alten Testaments genommen werden konnte. Die näheren Belege hiefür, namentlich die Nachweisung aus der LXX., werden wir erst im letzten Capitel dieses Werkes beibringen. Hier mußten wir es vorläufig andeuten. — Soviel darüber, daß der Begriff eines göttlichen Mittelwesens nothwendig aufkommen mußte, nachdem einmal jene Ansicht, die wir in der LXX. finden, verbreitet war.

Wir kommen jetzt an das Zweite, nämlich an den Beweis des Satzes, daß zu Philo's Zeit der genannte Begriff wirklich vorhanden war. Dieß werden wir, ebenfalls im letzten Capitel unseres Werkes, aus den Fragmenten Aristobul's, aus den Sprüchen Sirach's, besonders aber aus dem Buche der Weisheit, wo die göttliche Sophia bestimmt als ein Wesen **für sich** erscheint, darthun.

Eben so gut, oder vielmehr noch stärker, zeugt auch das neue Testament dafür. Im Evangelium Johannis, in den Briefen Pauli und namentlich im Briefe an die Hebräer finden sich viele Sätze, die völlig der Lehre Philo's über diesen Punkt entsprechen. Da nun weder Philo aus dem neuen Testamente, noch die heiligen Schriftsteller aus Philo geschöpft haben können, so ist man genöthigt, eine beiden gemeinschaftliche Quelle der Theosophie anzunehmen, wenn man nicht anders, von althergebrachten Inspirationsbegriff verblendet, seine Augen der historischen Wahrheit verschließen will. Diese Annahme wird überdieß dadurch über allen Zweifel erhoben,

daß wir die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina aus den deutlichsten Gründen darthun können.

Also zu Philo's Zeit war die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen längst in Alexandrien verbreitet. Eben so gewiß ist die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion. Daß sie zu Philo's Zeit längst im Brauche war, geht aus unseres Verfassers eigenen Worten hervor. An vielen Orten spricht er die Behauptung aus, daß die Hellenen alle ihre höhere Weisheit von den Hebräern, oder vielmehr aus den Schriften Mosis, entlehnt hätten. So nennt er **quod Deus sit immutab.**, Pf. II. 452, Sokrates einen Mann, der bei Moses in die Schule gegangen sey, *ἀνὴρ παρὰ Μωϋσεῖ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθείς*. Dasselbe sagt er, **quod omnis probus liber, Mang. II.** 454, oben, von Zeno: *ἔοικεν ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας*. Ebenso, **de Judice, Mang. II.** 345, unten, „selbst die griechischen Gesetzgeber hätten ihre Gesetze aus Moses Schriften geborgt: *τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωϋσέως στηλῶν* etc.

Wenn unser Verfasser so allgemein behauptet, die Griechen haben alle ihre Weisheit, politische wie religiöse, von Moses entlehnt, so ist dieser Satz besonders auf Plato zu beziehen, der ja, nach seiner oft ausgesprochenen Meinung, der weiseste unter allen Hellenen war.

Aber diese sonderbare Beschuldigung ist weit älter als Philo. Denn 150 Jahre vor ihm behauptet Aristobul, daß nicht nur die ältesten griechischen Dichter, wie Homer, Hesiod, Orpheus, Linus, Musäus, sondern auch ihre berühmtesten Denker, namentlich Plato, alle Weisheit aus einer uralten Uebersetzung des Pentateuch's entwendet hätten.

Diese Behauptung setzt nun voraus, daß man Plato und Moses für übereinstimmend ansah, oder um historisch zu re-

den, daß man die platonische Philosophie bereits auf den Mosaismus aufgepfropft hatte. Unser erster Satz, daß zu Philo's Zeit jene beiden widerstrebenden Elemente längst zusammengeworfen waren, ist also vollständig erwiesen.

Die nächste Frage ist nun die, auf welche Weise die Logoslehre entstanden sey, und sich nach und nach ausgebildet habe. Im Allgemeinen haben wir ihren Grund bereits in dem doppelten und widersprechenden Bedürfnisse nachgewiesen, Gott, den Herrn, als unsichtbar, rein geistig und unbegreiflich anzusehen, und doch die besondere Wunderführung des alten Bundes beizubehalten. Es war ein Ausweg nöthig, um dieser Verlegenheit zu entrinnen. Man blickte also eifriger und mit der entschiedenen Begierde, etwas der Art zu finden, in den Text. Wie hätte es nicht glücken sollen! Es ist eine alte Erfahrung, daß ein Jeder seine Meinungen in Offenbarungsbüchern findet, nach dem alten Verse:

quaerit in hisce
Libris, et reperit dogmata quisque sua.

Natürlich! denn jeder, auch der recht- und stark-gläubigste Supranaturalist hält unabhängig von den Offenbarungsbüchern, gewisse religiöse Sätze, sey es durch Wirkung des Zeitgeistes, der Erziehung, seines Temperamentes oder anderer Einflüsse, für unumstößliche Wahrheit. Da er aber auch die Schrift für untrüglich erklärt, und für einzige Quelle der religiösen Begriffe angesehen wissen will, so ist er gezwungen, beides, jene vorgefaßte Ansichten und die Lehre der Schrift, entweder auf gelinde Weise, wenn sich beide nicht widersprechen, oder, im entgegengesetzten Falle, auf gewaltsame Art zu vereinigen. Dann wird aber diese Vereinigung immer auf Kosten der Schrift stattfinden. Denn in Betreff der eigenen Meinung behauptet die Natur ihre Rechte; ich kann meine eigene Gedanken nicht wohl vor mir selbst durch Deuteleien verdrehen; aber in die alten Bücher kann man mancherlei

hineintragen, um so mehr, da sie, als Offenbarungsquellen, nicht in wissenschaftlicher und bestimmter Sprache, sondern im Volkstone abgefaßt sind.

Fast alle Denkmäler der alexandrinisch-jüdischen Theologie, die uns übrig geblieben sind, finden den Logos, oder vielmehr das Mittelwesen, in der Wolkensäule wieder, die Israel aus Aegypten führte. Sollte dieß nicht ein Fingerzeig seyn über die exegetische Entstehung der Idee? Wirklich scheint diese Stelle besonders geeignet, um den Mittler, nach der Weise jener alexandrinischer Erklärer, aus der Schrift zu begründen. Wir haben nämlich schon oben gezeigt, daß überall, wo nach Philo der Logos im alten Testamente thätig war, sich auch eine beständige Verwechselung zwischen ἄγγελος κυρίου und κύριος im Texte nachweisen läßt. Aber nirgends ist dieß so auffallend, als in der Geschichte von der Wolkensäule. Bald ist es der Herr, bald der Engel des Herrn, der in der Säule thronet, und aus ihr heraus wirkt. Welche Auskunft war da zu treffen? Man nahm sonder Zweifel an, daß der Herr und der Engel des Herrn eins seyen, mit andern Worten, daß in der Wolkensäule, ein dem Herrn so ähnliches Wesen wohnte, daß es für ihn gesetzt werden konnte, daß gleichsam sein Abbild darin verborgen war. So hatte man gefunden, was man suchte. Es gibt nun aber schon an und für sich keinen besseren Ausdruck für ein solches inniges Verhältniß zweier Wesen, als Abbild und Urbild. Darum ist es wahrscheinlich, daß man schon sehr frühe die Stelle, Genes. I. 27, herbeizog; denn der Text: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν begünstigt, wie Philo selbst in dem oben angeführten Fragmente aus der Schrift, quaestiones et solutiones in Genesin, sagt, auffallend eine solche Anwendung, weil es nicht κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ, sondern θεοῦ heißt, als wäre ein von dem ersten θεὸς verschiedenes Wesen gemeint.

Welchen Namen sollte man nun aber dem gefundenen Mitteldinge geben? — denn wollte man es festhalten, so war vor Allem ein Name nöthig, der sein inneres Wesen bezeichnete — ἄγγελος κυρίου war zu niedrig, denn jeder Engel könnte so genannt werden, und die Engel galten Gott gegenüber für sehr untergeordnete Naturen; εἰκὼν für sich allein war zu unbestimmt. Ich bin nun fest überzeugt, daß Σοφία der erste und älteste Name für den Mittler ist, und daß er aus den **proverbiis Salamonis. cap. VIII. 22**, genommen wurde, wo die Weisheit also von sich selbst spricht: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. Wie geeignet sind diese Worte für jenen Zweck, und wie leicht konnten sie von einer Substanz gedeutet werden! Man halte mir nicht vor, daß es Verwegenheit sey, über Dinge, die vor Jahrtausenden geschahen, so bestimmt zu entscheiden. Es sind einige Belege vorhanden, welche meine Behauptung zur höchsten Wahrscheinlichkeit erheben. Eusebius hat uns im siebenten Buche seiner Präparationen im 14. Capitel, ein Fragment von Aristobul aufbewahrt, auf das wir später zurückkommen werden, und das so lautet: Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τὶς εἶπε Σολομῶν, αὐτὴν (scl. τὴν σοφίαν) πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν. Eusebius benützt dieses Fragment, um zu beweisen, daß die Lehre vom persönlichen Mittler aus dem alten Testamente geschöpft sey. Aber auch Aristobul selbst muß eine ähnliche Ansicht von der Sache gehabt haben, die Ausdrücke σαφέστερον καὶ κάλλιον zeugen deutlich genug, daß ihr Verfasser jenen Spruch der Proverbien als den besten exegetischen Beleg für die Ewigkeit der Σοφία ansah!

Ist es nun nicht auffallend, daß auch Philo, der sonst selten aus den Sprüchwörtern citirt, eben diesen Spruch zu einem ähnlichen Zwecke anführt? **De ebrietate, Pf. III. 182,**

sagt er: „Gott habe, als Vater, mit der Weisheit, als Mutter, die sichtbare Welt gezeugt, deßwegen werde auch die Weisheit von einem aus dem heiligen Chore so redend eingeführt: ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με. Nach diesen Worten fährt er fort: ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων, πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν, εἶναι νεώτερα. Die Kraft des Beweises, und der Grund, warum er den Spruch überhaupt anführt, ist in diesen letzteren Worten niedergelegt. Er wollte nämlich zeigen, daß die Weisheit ein vorweltliches Wesen sey. Würde er aber wohl eine so zweideutige Schrift, wie die Sprüchwörter, für diesen Satz in Anspruch genommen haben, wenn er, oder vielmehr die Theologie seiner Zeit, eine taugliche Beweisstelle in den Schriften Mosis oder auch der angesehensten Propheten gekannt, mit andern Worten, wenn sie nicht jenen Spruch als den Hauptbeweis für die Ewigkeit der σοφία angesehen hätte?

Hiezu kommt noch, daß die ältesten Denkmäler, welche von der göttlichen σοφία zeugen, alle insgesammt auf die Proverbien hinleiten. Denn die Sprüche des gefeierten Königs hallen wenigstens in einzelnen bedeutenden Stücken der Weisheit Sirach's wieder, und noch fühlbarer ist ihr Einfluß auf Pseudosalomo, nächst Philo, die zweite Hauptquelle der alexandrinischen Theosophie.

Wir glauben demnach mit der Behauptung vollkommen Recht zu haben, daß der Name σοφία für jenes Mittelwesen aus den Sprüchwörtern und namentlich aus Cap. VIII. 22, entstanden ist.

In der That war er auch in mannichfacher Beziehung sehr passend. Erstlich zeigt er eine fast noch innigere Verbindung des Wesens, dem dieser Name gegeben ward, mit dem ersten Grunde aller Dinge, mit Gott, an, als der andere Ausdruck εἰκὼν θεοῦ; denn σοφία θεοῦ konnte von θεὸς

gar nicht getrennt werden. Für's zweite werden durch den Namen die Eigenschaften des bezeichneten Wesens so weit bestimmt, als für den Anfang nothwendig war. Endlich hatte er eine Zweideutigkeit, die allemal zu einer Zeit, wo sich eine Lehre erst bildet, sehr erwünscht ist, weil man sich so mancherlei dabei denken, weil man Ideen in den Kreis hereinziehen kann, die bei größerer Bestimmtheit des Urbegriffs, zu welcher der Name unendlich viel beiträgt, nicht hätten aufgenommen werden können. So z. B. konnte man, wenn Sophia der erste Name für das Mittelwesen war, trefflich die ganze platonische Lehre hereinziehen, was der Ausdruck ἄγγελος κυρίου oder εἰκὼν θεοῦ nicht erlaubt hätte.

Die Prädikate, die man wohl vom Anfange auf die Sophia übertrug, waren erstlich die Weltschöpfung; denn ein Wesen, das in der Endlichkeit wirken sollte, hatte man ja vom Anfange an gesucht, um den Herrn außer Berührung mit der Materie zu setzen, und außerdem deutet die Beweisstelle aus den Proverbien auf Theilnahme an der Weltgründung hin. Zweitens, die Führung des jüdischen Volks, denn deßhalb fand man sie im Dornbusche und in der Wolkensäule. Drittens, die Begeistigung der Menschen, worauf schon der Name leitet; sie ist der Quell, aus dem die Menschen Einsicht und Begeisterung schöpfen müssen. Dieser Satz ist der Inhalt des Buchs der Weisheit, so wie zum Theile des Siraciden. Außerdem ist es höchst wahrscheinlich, daß vom Anfange an schon Prädikate, die nur auf einen Begriff, und andere, die auf ein individuelles Leben paßten, unter einander auf die Sophia übergetragen wurden, daß also auch jenes Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung, das uns an Philo so sehr befremdet, schon in früherer Zeit, nur in minderem Grade, stattfand. Die Zweideutigkeit des Namens war daran Schuld. Denn es ist fast nicht anders möglich, als daß man durch ihn auf Prädikate geleitet

werde, die nur auf einen Begriff, nicht aber auf eine Person anwendbar waren! Die zweite Ursache hievon war die Einmischung der platonischen Philosophie. Wir haben oben aus klaren Zeugnissen dargethan, daß sie sehr frühe auf den Mosaismus aufgepfropft wurde. Nichts ist auch natürlicher, als dieß. Es waren nur zwei Bedingungen dazu erforderlich, erstlich, daß Plato in Alexandrien bekannt, gelesen und als der göttliche geschätzt wurde, wie im übrigen Hellas, und zweitens, daß die dortigen Juden sich mit hellenischer Literatur, und also auch mit seinen Schriften beschäftigten. Sobald dieß geschah, darf man sicher seyn, daß die allgemeine Verehrung für ihn auch bei ihnen Wurzel faßte. Denn, wenn Plato dieselbe auch nicht verdiente, wenn er sie nicht von allen Menschen und Zeiten als gerechten Tribut fordern könnte, so mochten jene Juden doch nicht in die Länge dem Zeitgeiste widerstehen, der damals in hohem Grade für unsern Philosophen war. Sobald sie aber religiöse Wahrheit in ihm fanden, fingen sie nothwendig an, seine Lehre in die mosaische hineinzutragen, weil, wie wir oben gezeigt haben, jeder Offenbarungsgläubige religiöse Sätze, die er unabhängig von seinen heiligen Büchern, durch äußere Einflüsse der Kirchenverfassung, des Staats, der Erziehung, des Temperaments, des Zeitgeistes für wahr hält, auf irgend einem Wege, durch Deutung, Allegorie u. s. w. in den Quellen der Offenbarung wieder finden wird.

Nun war aber die Einmischung platonischer Philosophie dem persönlichen Theile des Begriffs der Sophia nicht günstig, und konnte seiner Ausbildung nur hinderlich, nicht förderlich seyn. Denn was aus Plato entlehnt wurde, waren die Ideen, die Weltseele, die Verschmelzung der Natur zu einem göttlichen Ganzen, lauter Begriffe, die recht gut in ein tüchtiges System der Metaphysik, aber keineswegs für ein persönliches Mittelwesen taugen, wie es die Juden nöthig hatten.

Andererseits ist das Verständniß Platon's nicht Jedermanns Sache, am wenigsten ist er dem gemeinen Volke zugänglich. Deßwegen können nur die Gelehrten unter den alexandrinischen Juden sich mit jener Vermischung befaßt haben, und je geistreicher einer war, je tiefer er in seine Schriften eindrang, desto mehr (dürfen wir zum Voraus erwarten), wird er sich auf seine Seite geneigt, desto platonischer wird er Moses gemacht haben. Aus diesen Gründen schließe ich nun, daß jenes unsichere Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung, jene Hinneigung auf die philosophische Seite, die wir bei Philo fanden, in Alexandrien sehr alt war; die Gelehrteren wandten sich mehr auf die Seite des Begriffs, obwohl ohne die Persönlichkeit des Mittelwesens aufzugeben; (denn dieß konnte nur mit Vernichtung ihrer ersten und theuersten Sätze, daß Gott unsichtbar sey, und doch in besonderer geschichtlicher Verbindung zu ihrem Volke stehe, geschehen). Der große Haufe dagegen blieb der ursprünglichen Bedeutung getreu, und hielt einzig und allein die Persönlichkeit fest. Soviel über die Sophia.

Der synonyme Name λόγος ist später, dieß geht daraus hervor, daß in den älteren Urkunden der alexandrinischen Theosophie, in den Fragmenten Aristobul's, in den hiehergehörigen Stücken des Siraciden, und besonders in dem Buche der Weisheit, bloß der Ausdruck Σοφία vorkommt; in letzterer Schrift findet sich Logos bereits als ein Name der Engel, und so ist sie vielleicht als Uebergangspunkt zu betrachten. In den späteren Schriften dagegen, im neuen Testamente, in den Werken Philo's, kommt die Sophia entweder gar nicht vor, wie im neuen Testamente, oder nur selten, wie bei Philo, der die Sophia neben dem Logos, fühlbar nur wie ein veraltetes, aus dem Umlaufe gekommenes Wort, anführt.

Folglich hat der spätere Name den früheren verdrängt.

Warum ist dieß nun geschehen, und wie ist der Name Logos für das Mittelwesen entstanden? wie hat sich endlich der Begriff weiter ausgebildet? Was die erste Frage betrifft, so lag der wichtigste Grund, warum der Ausdruck Sophia einem passenderen weichen mußte, ohne Zweifel in seiner weiblichen Form. Ein männliches Wort war viel brauchbarer, namentlich zur Allegorie geeigneter, als Sophia, das grammatisch an ein weibliches Wesen erinnert. Man halte diese Bemerkung nicht für lächerlich, sie ist ganz dem Geiste der alexandrinischen Juden gemäß, die alles Weibliche weit unter das Männliche herabsetzten. Erinnern wir uns nur an jene Stelle aus der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, wo er über die Sophia sagt: *ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις. Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προσρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων.* Noch stärker drückt er sich aus, de victimis, Mang. II. 241. Mitte: *τὸ ἄῤῥεν — τοῦ θήλεος καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίῳ δραστικῷ. Τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον.* Zudem bot ein so phantastischer Begriff, wie der des großen Mittlers, der Einbildungskraft soviel Reiz dar, daß er gewiß immer reicher und mannichfaltiger ausgebildet wurde, wie er denn auch in den spätern kabbalistischen Büchern weit verschlungener und mystischer erscheint. Aber eben diese Fortschritte mußte der weibliche Name hindern. Wie hätte man auch von der Sophia *ἄνθρωπος θεοῦ, ἀρχάγγελος, ἱκέτης, παράκλητος, ἀρχιερεὺς* sagen können.

Die andere Frage betrifft die Entstehung des Ausdrucks Logos. Dieser Name wird sowohl für das Mittelwesen allein, als auch für die Engel gebraucht. Es sind daher zwei Fälle möglich: entweder wurde er zuerst dem Mittler gegeben, und später auf die Engel übergetragen, oder umgekehrt. Der dritte denkbare Fall, daß er für beide zugleich entstan-

den wäre, ist an sich nicht wahrscheinlich. Nehmen wir nun an, daß er erst vom Mittler auf die niederen Geister überging, so ist es zum Voraus nicht zu erwarten, daß er in einer und derselben Schrift, in welcher von beiden die Rede ist, nur den Engeln, nicht aber dem höheren Wesen ertheilt werde, und zwar um so weniger, je tiefer eine solche Schrift in die Geheimlehre der alexandrinischen Theosophie eingeweiht ist.

Läßt man diesen Schluß gelten, so muß man nicht den ersten, sondern den zweiten Fall für wahr annehmen, dieweil in dem Buche der Weisheit, das in jeder Beziehung Quelle der alexandrinischen Theosophie ist, der Ausdruck Logos nur von den Engeln, nicht aber von der Sophia gebraucht wird. Denn im 18. Capitel dieser Schrift, im 15. Verse, kommt der Würgengel mit dem Namen *παντοδύναμος θεοῦ λόγος* vor; nirgends aber wird von Pseudosalomo die Sophia Logos genannt.

Aus diesem Grunde glaube ich denn, daß Logos zuerst ein Name der Engel war, und erst von diesen später, vielleicht nach langem Zwischenraume, auf das Mittelwesen übergetragen wurde. Warum aber die Engel so genannt werden konnten, ist leicht zu erklären. Unzählige Male wechselt im alten Testamente der Ausdruck *ῥῆμα θεοῦ* oder *λόγος* mit *ἄγγελος κυρίου* ab. Wir wollen nur ein einziges Beispiel anführen. Zachar. VI. 9. heißt es: *ἐγένετο λόγος κυρίου πρός με, λέγων.* Im vierten Verse dagegen ist von einem *ἄγγελος κυρίου* die Rede, der unserem Propheten dieselbe Erscheinung vorhält.

Was war natürlicher, besonders bei der eigenen Erklärungsweise jener mystischen Zeit, als der Schluß, daß *λόγος* ein anderer Name für *ἄγγελος* sey.

Eben so leicht läßt sich weiter die Uebertragung dieses Ausdrucks auf den Mittler erklären, denn er war ja im Grunde auch ein Engel, nur höherer Natur, und so gut ihn

Philo ἀρχάγγελος nennt, konnte er auch λόγος genannt werden, sobald dieser Name einmal gebraucht wurde, die Gattung zu bezeichnen.

Hiezu kommen noch besondere Gründe, die auch, abgesehen von diesem allgemeinen, stark genug waren, um für sich allein den Ausdruck Logos, als Bezeichnung des Mittlers, zu rechtfertigen. Man hatte seither der Sophia die Weltschöpfung zugeschrieben. Nun heißt es aber, Ps. XXXIII. 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Also mußte, nach ihrer Erklärung, λόγος von σοφία nicht verschieden seyn. Man hatte ferner von der Sophia die Begeistigung und höhere Weihe der Menschen hergeleitet, und wahrscheinlich schon frühe das Manna auf sie gedeutet. Nun findet sich eine viel berühmte Stelle im Pentateuch, aus der sich, nach der Art jener Leute, leicht beweisen läßt, daß Moses unter dem Manna den Logos, oder das Wort Gottes gemeint habe; nämlich Deuteron. VIII. 3, wo Moses zum versammelten Volke sagt: καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, καὶ ἐψώμισέ σε τὸ μάννα, ὃ οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες σου· ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. Mehr als einmal führt Philo diesen Spruch, als sehr bedeutsam, an. Da λόγος und ῥῆμα Wechselbegriffe sind, so darf man sich nicht wundern, wenn das Manna mystisch auf den Logos gedeutet, und derselbe zum Born der himmlischen Weisheit wurde. Auf dasselbe läuft der Spruch, Ps. 106, 20. hinaus. Der Weisheit mußte als solcher die himmlische Tröstung und Beruhigung der Seelen zugeschrieben werden; aber hier wird dieß vom Logos behauptet: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτοὺς ꝛc. — Endlich das erste und hauptsächlichste Merkmal des Mittelwesens war die Abwechselung mit Gott, dem Herrn, die Eigenschaft, daß es in der Schrift bald für den Herrn, bald

der Herr für dasselbe gesetzt werden kann. Wie nun? wenn dieß auch mit dem Ausdrucke ῥῆμα θεοῦ oder λόγος geschieht? Genes. XV. 1, heißt es: μετὰ ταῦτα ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἄβραμ ἐν ὁράματι. Dieses ῥῆμα war aber der Herr selbst, denn im siebenten Verse heißt es: εἶπε δὲ πρὸς αὐτόν· ἐγὼ ὁ κύριος ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ χώρας Χαλδαίων. Alle diese Gründe zusammen sind wahrlich stark genug, um Erklärer von der Art jener Alexandriner zu überzeugen, daß dem Mittelwesen Sophia, das sie in der Schrift fanden, nach derselben Schrift, auch der Name Logos zukomme. Dennoch hätte der letztere Name den ersteren nicht nach und nach verdrängt, wenn dieser nicht den Uebelstand der weiblichen Form gegen sich gehabt hätte, wie wir oben bemerkten.

Als Erbe der Sophia gewann der Logos vorerst alle die Prädikate, welche letztere schon besaß. Er ward Weltschöpfer, Führer Israels, Spender und Quell der Weisheit, endlich auch Ebenbild Gottes; denn dieses Bild bezeichnete ja am schönsten sein inniges Verhältniß zu Gott, als dessen sichtbares Abbild er anzusehen war. Noch mußte man aber auch seinen Ursprung, sein Verhältniß zu der Welt überhaupt, so wie zur Menschheit und zu dem auserkornen Volke insbesondere, bestimmen; denn diese Fragen drangen sich von selbst auf, je mehr der Begriff ausgebildet wurde. In der ersten Beziehung, oder über seinen Ursprung, war schon durch dieselbe Stelle entschieden, aus welcher die Existenz der Weisheit gefolgert wurd; denn es heißt von ihr in den Proverbien, sie sey von Ewigkeit geschaffen. Der Logos war also, gegenüber von der Welt, ewig und außer der Zeit, da diese, nach Philo, erst mit der Welt entstanden ist; er durfte aber nicht ewig seyn wie der Vater, weil er sonst nicht unterschieden werden konnte, und weil es dann zwei Götter von gleicher Würde gegeben hätte. Man half sich also durch den Satz, den wir bei Philo fanden: οὔτε ἀγέννητος, ὡς ὁ θεὸς,

ὤν, οὔτε γενητὸς ὡς ἡμεῖς. Der Logos konnte, außer dem angeführten Grunde, auch deßhalb nicht zu den erschaffenen Wesen gezählt werden, weil in der alexandrinischen Theosophie der Begriff Kreatur, etwas Unvollkommenes, Unreines, in sich schließt, wie wir später zeigen werden. — Gegenüber von dem reinsten Theile der Geisterwelt, von den Engeln, wurde er zum ἀρχάγγελος, zum Fürsten der unsichtbaren Kräfte; in Beziehung auf die Erde zum ὕπαρχος ϑεοῦ. Der Begriff εἰκὼν ϑεοῦ schloß ferner mit der Exegese, welche auf das erste Capitel der Genesis angewandt wurde, den andern Begriff, πρῶτος Ἀδὰμ oder ἄνϑρωπος ϑεοῦ in sich. Nun blieb nur noch sein Verhältniß zu dem lebenden Geschlechte der Menschen, namentlich der Juden zu bestimmen übrig. Denn er war es ja, der in früheren Jahrhunderten das Volk geführt hatte, er war der Gott gewesen, der mit Moses unterhandelte. Aber was that er denn jetzt, nahm er keinen Antheil mehr an seinem in aller Welt zerstreuten und unterdrückten Volke? Welche Frage konnte natürlicher seyn! Auf ihre Beantwortung wirkte der bürgerliche Zustand der Juden mächtig ein, wie denn die Geschichte aller Religionen beweist, daß sich in jedem Volksglauben nicht nur der Himmel, die Natur der Länder, und das Temperament der einzelnen Völker, sondern auch ihre Verfassung abspiegelt. Ueberall wird auf Gott das Höchste und Erhabenste übergetragen, was der menschliche Geist ersinnen kann; aber diese Ideale sind unendlich verschieden, und werden durch die äußeren Verhältnisse, zu denen auch die Verfassung gehört, bedingt. So war der Gott der Inder ein brütender Bramine, denn: „drei Jahre lang saß Brahma, der Göttliche, in eines Eies Schaale, bis er sie durch seines Geistes Sinnen zertheilte, und die Welt aus ihr hervorging“ *).

*) Siehe die Weisheit der Inder, von Schlegel.

Die Olympier der Griechen waren gesteigerte homerische Könige, und bildeten einen Götterrath nach dem Bilde der Versammlungen in den hellenischen Städten. Odin, der Germanen Gott, war ein Kriegsmann, und im Mittelalter, als nach langen Stürmen durch die christliche Religion das Ritterthum und die schwärmerische Liebe entstanden war, und die Frauen den Scepter der Sitte führten, wurde Maria zur Königin des Himmels.

Für den Juden gab es nun auf Erden nichts Höheres, als den Hohenpriester zu Jerusalem; er stand, in seiner Meinung, viel höher als ein König, er galt als der sichtbare Mittler Gottes, als eine fast überirdische Natur. Man vergleiche besonders de monarchia, Mang. II. 230, Mitte.

Was war nun natürlicher, als daß sie die Verhältnisse und Geschäfte, die, nach dem mosaischen Gesetze, dem ἀρχιερεὺς zukamen, auf den Logos übertrugen? Dieß konnte um so eher geschehen, weil sie in hohem Grade auf ihn paßten, denn er war ja, seinem ersten Wesen nach, ein Mittler zwischen dem Unerreichbaren, Unbegreiflichen und der Welt. Der Logos wurde auf diese Weise Hohepriester, und ohne Zweifel sind die weiteren Ausschmückungen, παράκλητος und ἱκέτης, welche Philo so sicher, als Glauben seiner Zeit, hinstellt, niedere Begriffe, die aus dem höheren ἀρχιερεὺς erst abgeleitet wurden.

Ich hoffe, man wird diese Ableitung für mehr als wahrscheinlich halten. Möglich wäre es freilich noch, daß die Uebertragung vermittelst gewisser Bibelstellen erfolgte, die aus anderen Gründen auf den Logos gedeutet worden wären. So heißt es im sechsten Capitel des Zacharias, von dem Manne, ἀνατολή genannt, den Philo, wie wir gezeigt haben, auf den großen Mittler deutet: καὶ αὐτὸς λήψεται ἀρετὴν, καὶ καθιεῖται καὶ κατάρξει ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. Allein es ist wahrscheinli-

cher, daß die Ausbildung des Logosbegriffs, wozu gewiß auch die Uebertragung des Hohenpriesteramtes gehört, erst die Veranlassung wurde, daß man so auffallende Stellen auf ihn zu deuten wagte, und selbst, wenn dieß nicht der Fall war, so hätte man wenigstens das Prädikat ἱερεύς nicht so leicht auf ihn übergetragen, und weiter zu einem παράκλητος und ἱκέτης ausgesponnen, wenn man nicht durch jene allgemeinen Gründe zum Voraus für diese Idee günstig gestimmt gewesen wäre.

Das Verhältniß des Mittlers zu seinem Volke wurde demnach im Allgemeinen durch den Begriff, „Hohepriester der Welt," bezeichnet. Gleichbedeutend hiemit ist der Ausdruck διαθήκη, von dem oben die Rede war. Gott hatte nach der jüdischen Lehre einen Bund mit Israel geschlossen, und alle seine Fürsorge für dasselbe war an diesen Begriff geknüpft. Da aber die Alexandriner die specielle Vorsehung beibehielten, und doch den Höchsten nicht in eigener Person auf die Welt wirken lassen wollten, so bezogen sie die ganze Bundesthätigkeit auf den Mittler, und konnten ihm durch eine leichte Verwechselung selbst den Namen „Bund" geben. Im Einzelnen ward dieses Verhältniß zum auserkornen Volke hauptsächlich nach zwei Seiten ausgemalt, in Beziehung auf die Vergangenheit, und Zukunft. Denn in der Gegenwart lebte wohl nie eine Nation so wenig, wie die Juden von damals, da diese nur Unerfreuliches und unerklärliche Widersprüche gegen die Verheißungen der alten Propheten darbot. Dagegen in der Vergangenheit nährte sich ihr Stolz, und in den Bildern der Zukunft schwelgte ihre von der Gegenwart unbefriedigte Phantasie. In der Urzeit dachte man den Bundesengel, den großen Mittler, als Wunderführer, und malte ihn als Feuer im Dornbusche, als Wolkensäule aus. Aber auch in der Zukunft erhielt er seine Rolle. Er sollte thätig eingreifen bei der ersehnten, von den Sehern verheißenen

Wiederherstellung des Volkes. Mit einem Worte, er war zu Philo's Zeit, und ohne Zweifel, schon längst vorher, in Beziehung gesetzt zum Begriffe des Messias. Dieser, für unseren Zweck höchst wichtige Satz geht aus mehreren unumstößlichen Gründen hervor. Für's erste spricht dafür die Menge von mystischen Namen, die der Logos bei Philo führt. Denn sie zeigen, daß sein Zeitalter ihn in einer Menge von Bibelstellen fand, und überhaupt einen sehr genauen Begriff von ihm hatte. Diese Bibelstellen waren aber meist von der Art, daß sie auch auf den Messias gedeutet werden konnten. Wir erinnern bloß an das sechste Capitel des Zacharias, das von dem griechischen Uebersetzer (der einzigen Quelle unseres Verfassers) ganz messianisch erklärt wird. Wenn Philo, oder vielmehr die alexandrinische Schule, solche Aussprüche auf den Logos beziehen konnte, so mußte dieß noch viel eher der Fall seyn mit Stellen, in welchen der griechische Uebersetzer selbst schon eine Vereinigung des Messias- und Logosbegriffs versucht zu haben scheint, wie Ps. 110. 3: *πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε*, oder Jesaias IX. 6: *ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγεννήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.* Von allen Juden wurden diese Stellen messianisch genommen; aber der griechische Uebersetzer geht noch weiter: durch absichtlich falsche Uebertragung, wie es scheint, gibt er dem künftigen Erretter Prädikate, die eigentlich dem großen Mittelwesen angehören. Warum sollten nun nicht auch die späteren Alexandriner, welche die LXX. göttlich verehrten, auf dieser Bahn fortgeschritten seyn? Doch dieß ist bloß wahrscheinlich. Es sind aber außerdem klare Beweise vorhanden, daß ein Theil der messianischen Geschäfte, zu unseres Verfassers Zeit, auf den Logos übergetragen war. Wir werden, im Capitel von der Vorsehung, zeigen, daß man erwartete, der große Mittler werde, wie in der Urgeschichte bei'm

Auszuge aus Aegypten, so in den künftigen Tagen des Heils, das auserkorne Volk in Gestalt einer himmlischen, der Wolkensäule nachgebildeten Flamme aus der Zerstreuung in das ersehnte und wiederhergestellte Vaterland zurückführen!

Wir haben nun unsere Ansicht von der Ausbildung des Logosbegriffs dargelegt. Sie beruht zum größten Theile auf klaren historischen Beweisen, einem kleineren Theile nach auf bloßen Vermuthungen. Aber wenn ich auch, aus Mangel an Quellen, die Geschichte nicht überall zu Hülfe rufen konnte, so wird man, hoffe ich, dieser Darstellung die innere Wahrheit nicht absprechen können.

Außerdem glauben wir, klar bewiesen zu haben, daß Alles, was Philo vom persönlichen Logos sagt, nicht seine Erfindung, sondern Glauben seiner Zeit war, daß auch die Uebertragung Plato's auf die jüdische Lehre nicht sein Verdienst ist, sondern längst vor ihm versucht worden war. Hiegegen ließe sich nur noch die große Werthschätzung Philo's bei seinen Zeitgenossen anführen. Warum, könnte man sagen, wurde Philo so hochgeachtet, wenn er nur das lehrte, was die Zeit schon wußte? Diese Bewunderung scheint vorauszusetzen, daß er ganz neue Dinge aufbrachte! — Allerdings brachte er Neues auf, aber nur der Form, nicht der Materie nach; er stellte das Bekannnte auf eine Art dar, die Jeden entzückte. So ist es auch. Er besitzt eine seltene Phantasie, Feuer und Beredtsamkeit, dabei sind seine Schriften voll wahrhaft erhabener Stellen, die jede Zeit schön finden wird. Was uns jetzt als Unsinn darin erscheint, die übertriebenen Allegorien, der Mangel an Consequenz, war nach dem Geschmacke der damaligen Zeit himmlische Weisheit. Deßhalb erschien er auch den Juden, die seine Meinung theilten, und den alexandrinischen Kirchenvätern, als ein Platon, als ein ἀνὴρ θεῖος. Manche Theile der Logoslehre mag er weiter ausgebildet haben, d. h., er mag manche Bestimmungen derselben, welche

seine Zeit persönlich deutete, dem Platon angenähert haben, auf dessen Seite er sich so fühlbar neigt. Namentlich ist das Streben bei ihm unverkennbar, den Logos, so viel wie möglich, zur ἰδέα ἰδεῶν, zum νοῦς τῶν ὅλων umzubilden, ob dieß ihm gleich nicht gelang, noch gelingen konnte, weil er sonst die Idee eines besonderen göttlichen Einflusses auf sein Volk, d. h. das Mittelwesen, und mit diesem den Offenbarungsglauben hätte aufgeben müssen.

Wäre aber Alles, was er gibt, seine eigene Erfindung und völlig neu, so hätte ihn seine Zeit erstlich nicht verstanden, also auch weniger angebetet; denn der Mensch liebt am Ende nur das, was in richtigem Verhältnisse zu seinem Ideenkreise steht; für's zweite wäre er von Vielen, statt des Lobes, verspottet werden, wie es ihm in unserem Zeitalter widerfährt, wo, bei ganz anderen Zeitbegriffen, seine Ideen als unverdaut und unzusammenhängend, seine Allegorien als Unsinn erscheinen. Jene Bewunderung derer, die mit ihm, und zunächst nach ihm lebten, ist der sicherste Beweis, daß er ganz Sohn seiner Zeit war, und ihren Geist in hohem Grade zu treffen wußte. Man wende nicht ein, daß nach dieser Ansicht auch Plato und Aristoteles nichts sagen konnten, was Hellas oder Athen nicht schon wußte. Die Antwort ist: Philo war kein Plato, die alexandrinischen Juden keine Athenäer. Es gibt Menschen, welche für alle Zeiten leben, für alle Weltalter schreiben; was ein Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant, oder die großen Geschichtschreiber, Thucydides, Machiavelli dachten und schriftlich hinterließen, bleibt ewig frisch und wahr, und wird in jeder Zeit gesunde Menschen erfreuen, weil es aus dem wahren Logos, der reinen, sich selbst gleich bleibenden Vernunft geschöpft ist; und solche Geister werden, obwohl neu und originell, zwar nicht überall, doch unter einem reich begabten Volke verstanden, weil in diesem, neben seinen Vorurtheilen und natürlichen Be-

schränkungen, von denen sich kein Mensch ganz losreißt, das Allgemeine des Geschlechtes, der klare Verstand, die gesunde Phantasie kräftiger ausgebildet ist. Haben dagegen solche Männer das Unglück, unter einer ungebildeten, oder was noch schlimmer, einer verkehrt erzogenen Nation aufzustehen, so geht es ihnen wie dem armen Spinoza, den die christlichen und jüdischen Rabbinen von damals so gerne, statt in's Pantheon, auf den Scheiterhaufen geführt hätten.

Unter die Reihe dieser Geister gehört nun Philo nicht. Obgleich, für sich betrachtet, ein ausgezeichneter Mann, ist er gegen Plato ein Bettler, und jenes Wort der Kirchenväter: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει*, ist eben kein glänzender Beweis für ihren Verstand. Was er schrieb, ist jetzt größtentheils zum Unsinne geworden, weil wir in andern Zeiten leben, und nicht mehr das bewundern, was ein alexandrinischer Jude oder Kirchenvater, als höchste Weisheit anstaunen konnte, mit andern Worten, weil wir in ihm das Reinmenschliche, für alle Zeiten Gültige, vermissen.

Endlich eine Sklavenhorde, verknechtet durch den Druck der ägyptischen Könige, später der Römer, beschränkt durch das mosaische Gesetz, und noch mehr durch den rabbinischen Zaun desselben, ein Volk, dessen höchste Blüthe die Therapeuten, diese Vorläufer der Mönche, waren (Philo selbst erklärt ihr Leben für das höchste Gut), ein solches Volk, wie die alexandrinischen Juden, ist eben nicht zum Urtheile über geistigen Werth befähigt. Und wenn es lobt, so hat man zum Voraus guten Grund, dieses Lob mehr auf Rechnung seiner Vorurtheile, denen das Gelobte schmeichelt, als eines gesunden kräftigen Verstandes zu schreiben.

Wir gehen nun über zu der Lehre von der Weltschöpfung.

Neuntes Capitel.

Von der Weltschöpfung.

In der Schöpfung dieser Welt, sind, wie bei der Bildung von einzelnen Dingen, vier Punkte zu unterscheiden: 1) die wirkende Ursache, *τὸ ὑφ' οὗ*; 2) der Stoff, aus dem das zu Schaffende bereitet wird, *τὸ ἐξ οὗ*; 3) das Werkzeug, *τὸ δι' οὗ*; 4) der Grund des ganzen Aktes, *τὸ δι' ὅ*. Die Ursache ist Gott, der Stoff die vier Elemente, das Werkzeug der göttliche Logos, der Grund die Liebe Gottes. So Philo ausführlich de Cherubim, Pf. II. 66: *πρὸς τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. Καὶ ἔστι μὲν τὸ ὑφ' οὗ, τὸ αἴτιον· ἐξ οὗ δὲ, ἡ ὕλη· δι' οὗ δὲ, τὸ ἐργαλεῖον· δι' ὅ δὲ, ἡ αἰτία. Φέρε γάρ, εἴτις ἂν ἔροιτο, οἰκία καὶ πόλις πᾶσα ἵνα κατασκευασθῇ, τίνα συνεισελθεῖν δεῖ; Ἆρ' οὐ δημιουργὸν, καὶ λίθους, καὶ ξύλα, καὶ ὄργανα; Τί οὖν ἐστι δημιουγὸς, πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ; Τί δὲ λίθοι καὶ ξύλα, πλὴν ἡ ὕλη, ἐξ ἧς ἡ κατασκευή; Τί δὲ τὰ ὄργανα, πλὴν τὰ δι' ὧν; Τίνος δὲ ἕνεκα, πλὴν σκέπης καὶ ἀσφαλείας, δι' ὃ τοῦτό ἐστι; Μετελθὼν οὖν ἀπὸ τῶν ἐν μέρει κατασκευῶν, ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον. Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.* Die erste Ursache ist, wie natürlich, Gott, weßwegen er auch schlechtweg *τὸ δραστήριον, τὸ αἴτιον* heißt. Daß er nicht selbst schuf, sondern vermittelst seines Logos, ist oben gezeigt worden. Auf die Behauptung, daß die Liebe Gottes Grund der Weltschöpfung sey, kommt Philo gerne zurück. So de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: *εἴ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουρ-*

γεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, „ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν, οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ, μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ γενέσθαι πάντα." Der Aeltere, auf den er sich hier beruft, ist Plato im Timäus; οὐσία heißt bei Philo die Materie. Ebenso sagt er **de nominum mutatione**, Pf. **IV. 340**, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς αὐτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν οὐ μεταβαλών· διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν.

Gott hat die Welt aus einem Stoffe gemacht, dieß weist auf die Meinung Philo's hin, daß die Materie präexistirte. Er sagt dieß an vielen Orten. So **de mundi opificio**, Pf. **I. 4.** und 6. Einige, äußert er sich hier, halten die Welt für ewig; dieß ist Gottlosigkeit. Moses allein hat die rechte Lehre aufgestellt: *Μωϋσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα, καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς, ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιοτατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν· τὸ δὲ παθητικὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Ὃν οἱ φάσκοντες ὡς ἐστὶν ἀγένητος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν.* Wenn er hier dem Gesetzgeber seine Ansicht unterlegt, so muß man bedenken, daß die **LXX.** bereits diese Erklärung auszudrücken scheinen. Denn es heißt dort im zweiten Verse: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, welche Worte Philo sonst oft von der Materie

gebraucht, und die nach der Meinung des griechischen Uebersetzers recht gut den Stoff bedeuten konnten, aus welchem der Herr Himmel und Erde schuf. — Die Materie war, ehe die Welt aus ihr gebildet wurde, formlos, voll Verwirrung und Unordnung. So, **de mundi opificio**, Pf. **I.** 12, Mitte: *ἦν γὰρ (ἡ οὐσία) ἐξ ἑαυτῆς, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή.* Ebenso **de plantatione**, Pf. **III.** 86, unten, wo er von Gott sagt: *τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ ἑαυτῆς, εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο.* Auch aus andern Gründen kann sie nicht aus Gott seyn. Sie ist todt, und deßhalb nicht aus ihm. So **de profugis**, Pf. **IV.** 310, Mitte: *μόνος ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος. Ἡ γὰρ ὕλη νεκρὸν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωὴ, πηγὴ τοῦ ζῆν ἀέναος.* Die Materie ist ferner blinde Nothwendigkeit; bei Gott allein ist Freiheit. So **de somniis II.**, Pf. **V.** 208, gegen unten: *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.*

Der Uebergang dieser todten, wesenlosen, gespensterartigen Masse zur Welt und zur sichtbaren Schöpfung wird so beschrieben, **de creatione principum, Mang. II.** 367, oben: „Gott wolle nur das Gute, dieß zeige die Schöpfung und Regierung der Welt, *μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκησις* (**scil.** daß Gott nur das Gute wolle), *τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήτων ταὐτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω.* Merkwürdig ist besonders der Ausdruck *χείρων οὐσία.*

Wie er hier den Uebergang vom Ungleichen in das Glei-
als Wesen der Schöpfung, darstellt, so preist er in der-
en Schrift, Mang. II. 373, unten, die ἰσότης als Welt-
nerin; ἰσότης δὲ, φῶς ἄσκιον, ἥλιος, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς
τεῖν, νοητὸς, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἐναντίον ἀνισότης, ἐν ᾧ τό τε
περέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, σκότους ἀρχή τε καὶ πηγή.
Πάντα ἰσότης τά τε κατ' οὐρανὸν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς εὖ διετάξατο
νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀκινήτοις.

Das Werkzeug, durch welches die Welt gebildet wurde,
ist bekanntlich der Logos. Ueber die sehr verschiedenen Dar-
stellungswesen, in denen er ihn dieses sein Geschäft besorgen
läßt, haben wir uns oben ausgesprochen.

Nach Philo kann nun eigentlich von keiner Weltschö-
pfung, sondern bloß von einer Bildung derselben die Rede
seyn, da er dem aristotelischen Grundsatze: ex nihilo nihil fit
huldigt. Dennoch braucht er die stärksten Ausdrücke, welche
eine wirkliche Schöpfung bezeichnen. Der allgemeinste ist γέ-
νεσις, und zwar wird dieses Wort nach der strengsten Be-
deutung erklärt, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 438:
γενέσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδὸς τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ
εἶναι. Andere Bezeichnungen sind: τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι
παραγαγεῖν, so de mundi opificio, Pf. I. 54, unten; συ-
στήσασθαι τὰ ὅλα ἐκ μὴ ὄντων, legis alleg. III, Pf. I.
250, Mitte; ἄγειν τὰ ὅλα εἰς γένεσιν, quod Deus sit im-
mutabilis, Pf. II. 412, unten; ebenso de migratione Abra-
hami, Pf. III. 196. Gott wird als Schöpfer genannt: ὁ τὰ
μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, so quis rerum divinar.
haeres sit, Pf. IV. 18, oben, ganz derselbe Ausdruck, der
Hebr. I. 3, von Christus gebraucht wird. Ferner ποιῶν τ
μὴ ὄντα, so de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitt
τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καλῶν, de creatione princi
Mang. II. 367, fast wie Paulus, welcher sagt: τὰ μὴ
ὡς ὄντα καλεῖν.

Man ersieht aus diesen Stellen, daß aus den neutestamentlichen Ausdrücken, τὰ μὴ ὄντα u. s. w. durchaus nicht auf eine Schöpfung aus Nichts geschlossen werden dürfe, da ja Philo ebendieselben für die entgegengesetzte Ansicht gebraucht.

Mit so starken Ausdrücken verdeckte sich unser Theosoph die Gefahr, die für ein monotheistisches System aus der Präexistenz der Materie folgen konnte. Und was noch auffallender ist, er dringt auch sonst mit großem Nachdrucke darauf, daß man die Welt für geschaffen ansehe, weil sonst keine Vorsehung denkbar sey. So die eben angeführten Worte, Pf. I. 6: οἱ φάσκοντες, ὡς ἐστὶν ἀγένητος λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Diejenigen, welche die Welt für ewig halten, erklärt er für ruchlose Menschen. **De profugis**, Pf. IV. 228, oben: εἰσὶ τινες, οἱ τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν θεοπλαστοῦντες, τὸ κινοῦν αἴτιον οὔτε εἰδότες, οὔτε παρὰ τῶν εἰδότων μαθεῖν σπουδάσαντες, ἀγνοίᾳ δὲ καὶ ἀμαθίᾳ κεχρημένοι τοῦ καλλίστου μαθήματος, οὗ πρώτου καὶ μόνου τὴν ἐπιστήμην ἐκπονεῖν ἦν ἀναγκαῖον. Unter diese rechnet er mystisch den Schwäher Jacob's, Laban, als den τρόπος θεόμισος.

Es scheint ihm gar nicht eingefallen zu seyn, daß man auch seiner Meinung vorwerfen könnte, sie widerstreite der strengen μοναρχία Gottes.

Soviel im Allgemeinen über die Weltschöpfung. Aber Moses hat sie im Einzelnen beschrieben. Natürlich mußte auch hierüber unser Philosoph seine Meinung aussprechen. Sie ist besonders in der Schrift, **de mundi opificio**, niedergelegt, und weicht bedeutend vom Wortsinne ab. Er erklärt nämlich zuerst die Zeitfolge, in welcher der Herr, nach Moses, die Welt geschaffen haben soll, für bloßes Bild. **cfr.** Pf. I. 122: „Es wäre einfältig zu glauben, daß Gott in sechs Tagen oder überhaupt in der Zeit, die Welt geschaffen; denn die Zeit wird

ja nach der Sonne und ihrer Bewegung gemessen. Diese selbst muß älter seyn, folglich ist die Zeit erst nach der Welt geschaffen: *εὔηθες πάνυ τὸ νομίζειν ἓξ ἡμέραις, ἢ συνόλως χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, διότι σύμπας ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστι διάστημα, καὶ ταῦτα ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ. Ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. Λέγοιτ᾽ ἂν οὖν ὀρθῶς, ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστηκε χρόνος· ἡ γὰρ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἔδειξεν.* Fragt man aber, warum jene Tagwerke? und was sie zu bedeuten haben, so hilft er sich mit pythagorischer Zahlenlehre, und sagt, Moses habe die Reihenfolge der Ordnung wegen genannt, und um die inneren Verhältnisse der Dinge anzuzeigen. So sey die Sechszahl, in welcher die Welt entstanden seyn soll, am meisten schöpferischer Natur. „Denn sie ist die erste vollkommene Zahl nach der Einheit, aus gleichen Theilen zusammengesetzt. Ihre Hälfte ist die Dreiheit, ihr Drittheil die Zweizahl, ihr Sechstheil die Einheit; sie ist zugleich männlich und weiblich, wir nennen nämlich männlich die ungerade Zahl, weiblich die gerade. Die erste der ungleichen oder männlichen Zahlen ist die Dreiheit, unter den weiblichen die Zweiheit. Die aus beiden zusammengesetzte Kraft ist die Sechszahl. Nach dieser, als der vollkommensten, mußte die Welt, als das vollkommenste Ganze, gebildet werden.“ **cfr. de mundi opificio, Mang. I. 3.** Hier erklärt Philo die Sechszahl für die vollkommenste. Allein es herrscht die größte Willkühr in seinen Zahlenbestimmungen. Denn je nachdem es in seinen Kram taugt, muß bald die Sieben, bald die Zehn, bald die Vier die vollkommenste seyn.

Es scheint in obigen Worten die Meinung ausgedrückt, daß Gott Alles zugleich geschaffen habe, und daß jene Zahlen nur die inneren Verhältnisse der Dinge bezeichnen. Wei-

ter oben, Mang. I. 6, erklärt er sich näher dahin: es sey in der Weltschöpfung zwar keine reelle Aufeinanderfolge, aber doch eine ideelle, nämlich der Schöpfer habe Eines nach dem Andern gedacht, damit Ordnung im Ganzen sey. Deßwegen besagen die Worte der Genesis: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν, nicht, „Gott habe den Himmel im Anfange der Zeit gemacht," sondern, als den ersten, dem Range nach: εὔλογον τῷ ὄντι πρῶτον αὐτὸν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἄριστόν τε ὄντα τῶν γεγονότων, καὶ ἐκ τοῦ καθαρωτάτου τῆς οὐσίας παγέντα, διότι θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἔμελλεν οἶκος ἔσεσθαι ἱερώτατος. Καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα· καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. Τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις· οὕτω γὰρ ἔμελλον ἠκριβῶσθαί τε καὶ ἀπλανεῖς εἶναι καὶ ἀσύγχυτοι.

Allein diese überkünstliche Erklärung ist schwer mit dem Texte zu vereinigen, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn unser Philosoph bisweilen stark aus der Rolle fällt, und der gewöhnlichen Ansicht huldigt. So sagt er bei dem sechsten Tagwerke, Gott habe den Menschen nach den Thieren und Pflanzen erschaffen, damit er Alles, was zu seiner Nahrung und Nothdurft gehöre, gleich antreffe, und namentlich, damit ihn die Thiere, wenn sie ihn so plötzlich in seiner Majestät und Herrlichkeit erscheinen sehen, als ihren Gebieter verehren möchten.

Jedem einzelnen Tage nun wies Gott einen Theil des Universums zu, ausgenommen dem ersten. Damit dieser nicht unter die andern gerechnet werde, nennt ihn Moses nicht den ersten, sondern den einen, μίαν (Genes. I. 5: καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία), um die Einheit als sein Eigenthum zu bezeichnen, cfr. de mundi opificio,

Mang. I. 3, unten: ἑκάστην τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἑνὶ τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων, τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος. Ἣν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ, μίαν δὲ ὀνομάσας εὐθυβόλως προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν τε καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ. Denn ihm gehört nichts Sichtbares, sondern die Ideenwelt an. Philo fährt in der angeführten Stelle so fort: λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστιν τῶν ἐμπεριεχομένων (scil. ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ), ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύσει. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Dieser erste Tag wird von Philo außerordentlich geehrt, namentlich der Siebenzahl, in welcher die Welt vollendet wurde, gleichgesetzt, und zwar, wie mir scheint, aus zwei Gründen. Da nämlich der erste Tag die ideelle Schöpfung in sich begreift, und mit dieser eigentlich Alles vollendet war, (weil die Entstehung des Einzelnen keine besondere Thätigkeit Gottes mehr erheischte, sondern von selbst aus der Idealwelt erfolgte), so ist der erste Tag gleich dem siebenten, welcher, nach dem mosaischen Texte, die Vollendung der schöpferischen Thätigkeit bezeichnet. Diesen Grund gibt Philo nicht ausdrücklich an, wohl aber einen andern exegetischen. Man vergleiche de posteritate Caini, Mang. I. 237, Mitte: „die Siebenzahl kommt zwar, der Reihe gemäß, nach der Sechsen, der Kraft nach aber ist sie älter als jede andere Zahl, und von der Einheit wesentlich nicht unterschieden. [illegible] ophet selbst an, wenn er

am Ende der Weltschöpfung sagt: „Und Gott ruhete aus am siebenten Tage von allen seinen Werken, und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm von allen seinen Werken ausgeruht.“ Gleich darauf fährt er fort: „dieß ist das Buch der Schöpfung des Himmels und der Erden, da sie geschah an dem Tage, da Gott Himmel und Erde schuf“ (cfr. Genes. II. 2—4. nach der LXX.) Aber am ersten Tage ist letzteres geschehen, so daß also der siebente Tag der Einheit und dem Anfange aller Dinge gleichgesetzt wird.“ So Philo. Allein da nach der reellen Erklärung, die Schöpfung des ersten Tages nicht die ganze Welt umfaßt, weil in den fünf übrigen Tagen noch vieles nachkommt, so gehört noch jener oben angegebne Grund dazu, um diese exegetische Spielerei zu rechtfertigen. Wir werden auf diese Ansicht später zurückkommen.

Auffallend ist die Art, in der Philo von dem Eigenthume des ersten Tages, nämlich von der ideellen Welt, redet. Er spricht von ihr, als wäre sie etwas wirkliches. Man lese, wie er sich, **Mang. I. 7**, darüber äußert. Nach dem ersten Tagwerke begann die sichtbare Schöpfung: *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειουργεῖτο* (**Mang. I. 8.** oben). — Dem zweiten Tage gehört der Himmel, dem dritten die Erde, dem vierten die Gestirne, worüber er pag. 10. die Bemerkung macht: „Es müsse auffallen, daß Sonne, Mond und die Sterne, die doch vollkommener als die Erde sind, nach der unvollkommenen geschaffen wurden. Dieß geschah aus zwei Gründen: erstlich, weil Gott voraus sah, daß es Menschen geben werde, welche den Gestirnen, wegen ihres großen Einflusses auf die Jahreszeiten und so viele ander Veränderungen der Natur, die Weltregierung zuschreiben würden. Damit nun solche von ihrem Irthume gesunden möchten, sollen sie die Genesis lesen und vernehmen,

daß Gott, ehe die Sonne war, mancherlei Früchte und Kräuter emporwachsen ließ, und dann anbetend seine Allmacht bewundern. Der zweite Grund ist die innere Trefflichkeit der Vierzahl.“ Man sieht aus diesen Worten, daß damals schon viele Einwürfe gegen die Schöpfungsgeschichte im Umlaufe waren, zugleich aber auch, daß Philo sich selbst widerspricht, indem er hier eine wirkliche Zeitfolge annimmt. — Am fünften Tage schuf Gott die lebendigen Wesen, denn die Fünfzahl drückt die Eigenthümlichkeit des Belebten am besten aus, weil sie die fünf Sinne, diesen Vorzug der Lebendigen andeutet. Zuerst schuf er die Fische, als das Unvollkommenere (hier bestimmt die Unvollkommenheit den früheren Rang, ganz anders, als er sich oben ausspricht) und die Vögel. Am sechsten endlich die vollkommenern Thiere, und das vollendetste aller Geschöpfe, den Menschen. Seine Erklärung, warum der Mensch die letzte Stelle in der Schöpfungsreihe einnehme, haben wir oben angezeigt. Er fällt aber nicht nur mit dem angegebenen Grunde, sondern auch damit aus der Rolle, daß er diesen am sechsten Tage geschaffenen Menschen, wegen der Worte: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτοὺς nicht für den wirklichen, sondern für den Ideal-Menschen erklärt; da er doch kaum zuvor behauptet hatte, mit dem zweiten Tagewerke beginne die Schöpfung des Einzelnen und Wirklichen.

Diese Ansichten über die Schöpfungsurkunde sind, wie man sieht, ein Gemisch aus platonischer und pythagorischer Philosophie, aus Rationalismus und Offenbarungsglauben, und stimmen nicht zusammen.

Da Philo die Materie für präexistirend, verworren und harmonielos, für ungöttlich und schlecht ansah; da er ferner die Schöpfung für ein mehr oder minder unvollkommnes Einbilden der Ideen in die Masse erklärt, so ist kein Wunder, wenn er eine unendlich tiefe Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zog, wenn er die Kreatur als nichtig, schlecht,

vergänglich, der Gottheit entgegen darstellt. Daher so oft der Ausdruck γένεσις φθαρτή und ähnliche. Namentlich aber spricht er ihr alle Selbstthätigkeit ab, welche nur Gott, τῷ δραστηρίῳ αἰτίῳ, zukomme. Wir verweisen hiebei auf die oben gegegebnen Stellen.

Dennoch gibt es ein gewisses Handeln, das nicht auf Gott zurückgeführt werden darf, und deßhalb der Kreatur zufällt, wiewohl diese sonst in Allem, was Gott thut und vermöge seines Wesens thun kann, leidend gedacht wird. Dieß ist alles Böse, Unvollkommene, Unreine. cfr. de plantatione, Mang. I. 337, unten, wo Philo Gott so anredet: ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. Deßwegen besteht auch die höchste Vollkommenheit des Menschen in möglichst strenger Absonderung von der Kreatur. So in derselben Schrift 339, Mitte: „Die Leviten haben kein irdisches, sondern ein himmlisches Erbtheil bekommen, Gott selbst. Die Leviten seyen nämlich als τρόπος ψυχῆς, als Bild des reinen Geistes, zu deuten. Zu diesem spreche Gott: ἐγὼ μερὶς σου καὶ κληροδοσία σου (cfr. Num. XVIII. 20.). Τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς, καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων, ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον, ᾧ προσελήλυθεν, ὑφ' οὗ καὶ προσείληπται. Letzteres gehört eigentlich in die Lehre vom Menschen; wir haben es hier bloß im Vorbeigehen angedeutet, um den Zusammenhang dieser Lehre vom Bösen mit der andern, von der Präexistenz der Materie, nachzuweisen.

Wir gehen nun über zur Lehre von der Welt, ihren Theilen, den Stufenleitern der Geschöpfe, dem Himmel, den Sphären, den Gestirnen, von denen wir dann auf die Engel kommen. Vieles, was in diesem Capitel behandelt werden wird, gehört mehr in eine Physik, als Religionslehre; wir

geben es aber, theils der Vollständigkeit wegen, theils, weil Manches zur Erklärung des neuen Testamentes sehr wichtig ist.

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen.

Die Welt, ein durch das Ebenbild Gottes, den himmlischen Logos geschaffenes Werk, ist ein herrliches zusammenhängendes Ganzes. Philo bezeichnet diesen Gedanken durch das schöne Bild μεγαλόπολις. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 217, oben. Er spricht hier von der Möglichkeit, Gott aus der Natur zu erkennen. „Wie man den Baumeister durch sein Gebäude, wie man die Trefflichkeit eines Gesetzgebers aus einem wohleingerichteten Staate kennen lerne, so Gott aus der Welt. Τὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον — οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ. Dieselbe Idee drückt Philo in andern Stellen, theils durch eben dieses Bild, theils durch noch kühnere aus. In der Schrift quis rerum divin. haer. sit, Pf. IV. 68, Mitte, sagt er: „In allen Dingen sey Verhältniß, Maaß und Aehnlichkeit. Eine Schwalbe lasse sich mit einem Adler, eine Ameise mit einem Elephanten vergleichen. So könne man eines der kleinsten Geschöpfe, den Menschen, dem allergrößten Werke Gottes, der Welt, gegenüberstellen, weil beide aus Leib und Seele bestehen, und einige hätten deßhalb ersteren die kleine Welt, letztere den großen Menschen genannt. Und das mit Recht. Denn Gottes schöpferische Macht sey im Größten und Kleinsten dieselbe gewesen, und habe das Eine wie das Andere auf's vollkommenste gebildet.“ — Die Welt ist also ein aus Leib und Seele gebildetes, lebendiges Thier — eine Idee, die er Plato abborgte, und welche oft wiederkehrt. So

in der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 514, wo er den Weg zur Weisheit so beschreibt: „Die Seele solle Alles erforschen, die Welt, die Kräfte, die in ihr liegen, das Wesen der Tugend, endlich auch sich selbst.“ *Διόδευσον*, ruft er der Seele zu, *μέντοι καὶ τὸν μέγιστον καὶ τελειότατον ἄνθρωπον, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ διασκέψαι τὰ μέρη, ὡς τόποις μὲν διέζευκται, δυνάμεσι δὲ ἥνωται, καὶ τίς ὁ ἀόρατος οὗτος τῆς ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως πᾶσι δεσμός ἐστι.* Der Grund, warum die Welt der große Mensch genannt wird, ist klar in diesen Worten ausgesprochen, weil nämlich Alles zum schönsten Ganzen zusammengefügt ist. Deßhalb nennt er die Welt mit einem andern Bilde *εἱμαρμένη, ἀκολουθία.* De nominum mutatione, Pf. IV. 378. Er deutet hier den Siegelring, das Armband und den Stab, den Thamar nach Genes. XXXVIII. 25. von Juda empfangen, mystisch dahin: der Siegelring bezeichne den Logos, der Stab die Oberherrlichkeit Gottes, das Armband die Welt: *τίς δὲ ὁ ὁρμίσκος, ἢ ὁ κόσμος, εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον.* Das Wort zur Bezeichnung dieses Zusammenhangs ist *συμπάθεια.* So de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte: *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν.* Wunderschön wird die kosmische Wechselwirkung in der Schrift de cherubim, Pf. II. 58, Mitte, auf folgende Weise, bezeichnet: „Gott hat alle Kreaturen Allen zur Nutznießung geliehen, und kein vollkommenes Werk geschaffen, das nicht des andern bedürfte, damit jedes Geschöpf, sich nothwendig dem anderen annähere, das ihm leihen kann, und umgekehrt. Denn durch diesen lebendigen Wechselverkehr, mußte das Ganze, wie eine Lyra, die auch mit verschiedentönenden Saiten bezogen ist, einen reinen Akkord geben u. s. w. *Κέχρηκε γὰρ ὁ θεὸς τὰ γενητὰ πάντα πᾶσιν, οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου· ἵν' οὗ δεῖται τυχεῖν γλι-*

[illegible] τῷ παρασχεῖν δυναμένῳ πλησιάζοι, καὶ [illegible] καὶ ἀμφότερα ἀλλήλοις. Οὕτως γὰρ ἐπαλ[illegible], λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρ[illegible] εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα, [illegible] ἀντίδοσίν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ [illegible], πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρω[illegible] καὶ ἄψυχα ἐμψύχων, καὶ ἄλογα λογικῶν, καὶ [illegible], καὶ ἄνθρωποι φυτῶν, καὶ ἡμέρων ἀτι[illegible] καὶ ἀγρίων χειροήθη, καὶ ἄῤῥεν θήλεος, καὶ θῆλυ [illegible] καὶ συνελόντι φράσαι, χερσαῖα ἐνύδρων, καὶ ἔνυ[illegible], καὶ πτηνὰ τῶν προειρημένων, καὶ πρὸς τού[illegible] γῆ μὲν οὐρανοῦ, οὐρανὸς δὲ γῆς, ἀὴρ δὲ ὕδατος, ὕδωρ [illegible] πνεύματος, καὶ πάλιν αἱ μεταξὺ φύσεις ἀλλήλων [illegible] ἄκρων, καὶ αἱ ἄκραι τῶν μέσων καὶ ἑαυτῶν ἐρῶσι. [illegible] γε μὴν θέρους, καὶ θέρος χειμῶνος, καὶ ἔαρ ἀμ[illegible] καὶ μετόπωρον ἔαρος, καὶ ἕκαστον ἑκάστου, καὶ ὡς [illegible] εἰπεῖν, πάντα πάντων ἐπιδεᾶ τε καὶ χρεῖα· ἵνα τὸ ὅλον [illegible] ταῦτα, παντελὲς ἔργον, ἄξιόν τε εἴη τοῦ δημιουρ[illegible] ὁ κόσμος.'

Man wird unwillkürlich an die Worte des Dichters erinnert:

> Wie Alles sich zum Ganzen webt,
> Eins in dem Andern wirkt und lebt!
> Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen,
> Und sich die goldnen Eimer reichen,
> Mit segenduftenden Schwingen,
> Harmonisch all, das All' durchklingen.

Die Welt ist, als ein so herrliches und in sich abgeschlossenes Werk, vollkommen, und es ist sogar Sünde, sie unvollkommen zu nennen. Dieß wird angedeutet im Buche de vita Abrahami, Pf. V. 250, oben: „Durch die Sündfluth habe die vollkommenste Welt, beinahe unvollkommen ausgesehen, was man ohne Sünde nicht einmal denken dürfe: ὥστε

τὸν κόσμον παντελῆ καὶ ὁλόκληρον, ὃ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, λελωβῆσθαι δοκεῖν. Als vollkommenstes Wesen ist sie unvergänglich. Von diesem Satze handelt ein ganzes Buch, nämlich die Schrift: de incorruptibilitate mundi. Wir verweisen nur auf die Stelle, Mang. II. 490. Deßhalb widersprach er auch der unter den Juden umlaufenden Meinung, daß die Erde einst verbrennen müsse, eine Meinung, welche wir im neuen Testamente wiederfinden, und die Josephus dem Noah als Prophezeihung in den Mund legt. Man sehe quod mundus sit incorrupt. Mang. II. 504, Mitte.

Aus demselben Grunde, nämlich um ihrer Vollkommenheit willen, nennt er die Welt einen Tempel Gottes. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 224. „Es gebe zwei Tempel Gottes, der eine von Händen erbaut, befinde sich in der heiligen Stadt, in Jerusalem, der andere sey die ganze Welt; das Allerheiligste dieses Tempels bilde der Himmel, Weihgeschenke seyen die Sterne, Priester die Engel: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς. Aus dieser Vollkommenheit folgert er auch, daß die Welt nicht um des Menschen willen, sondern umgekehrt, der Theil des Ganzen, der Mensch, um der Welt willen da sey. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 156. unten und 158. oben. Es ist vom Traume Joseph's, Genes. XXXVII. 9, die Rede. Joseph ist ihm der τρόπος πολιτικὸς κενῆς δοξῆς ἐραστής. Nachdem er eine physikalische Erklärung angeführt, gibt er folgende als seine eigene: λέγομεν δὲ ἡμεῖς, ὡς ὅτι ὁ σπουδῆς ἀκρίτου καὶ φιλονεικίας ἀλόγου καὶ κενῆς δόξης ἐραστὴς, ἀεὶ φυσώμενος ὑπ' ἀνοίας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ὑπερκύπτειν, ἀλλὰ κ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἀξιοῖ. Καὶ νομίζει μὲν ἑαυτοῦ χά

τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀναγκαῖον δὲ εἶναι δασμὸν ἕκαστον ὡς βασιλεῖ φέρειν αὐτῷ, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, οὐρανόν. Καὶ τοσαύτῃ τῆς εὐηθείας ὑπερβολῇ χρῆται, ὥςτε οὐκ ἰσχύειν λογίσασθαι, ὃ καὶ ἂν παῖς ἄφρων ἐννοηθείη, ὅτι τεχνίτης οὐδεὶς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ. Μέρος δὲ τοῦ παντὸς, ἄνθρωπος· ὥστε γέγονεν εἰς τὸ συμπλήρωμα τοῦ κόσμου δικαίως, ἂν αὐτὸς ἐκείνῳ συντελῶν ᾖ. Φλυαρίας δ' ἄρα τοσαύτης γέμουσί τινες, ὥστε ἀγανακτοῦσιν, εἰ μὴ ὁ κόσμος τοῖς βουλήμασιν αὐτῶν ἕποιτο. Als Beispiel des getadelten Wahnes führt er die Streiche an, die Xerxes dem Hellespont geben ließ.

Dem Umfange und der Ausdehnung nach ist die Welt nicht unendlich, sondern begränzt; wie er denn Gott außer dem Weltraume und über der höchsten Sphäre thronen läßt. Die Endlichkeit wird behauptet im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331: „Das erste und trefflichste Werkzeug der Philosophie, und der eigentliche Weg zur Weisheit, seyen die Augen. Diese betrachten zuerst die Erde mit ihrer trefflichen Einrichtung, dann den Himmel mit seinen Wundern, und übergeben sofort die gewonnenen Anschauungen dem Geiste zur Verarbeitung. Der Geist seinerseits steige vom Sichtbaren angeregt, zum Unsichtbaren empor; er schließe aus der Welt, daß sie einen vollkommnen Urheber haben müsse, so wie, daß die Welt nicht unermeßlich, sondern begränzt sey durch die Einheit, gleichwie eine Stadt mit Mauern, so von den Fixsternen, als dem äußersten Kreise, umgürtet: ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα (scl. ταῦτα τὰ πάντα) πεπέρασται δὲ ἑνὸς κόσμου περιγραφῇ, πόλεως τρόπον τῇ τῶν ἀπλανῶν ἐξωτάτῳ σφαίρᾳ περιλαμβανόμενος.

Man ersieht aus letzteren Worten, daß er die Welt als rund, und aus vielen Kreisen bestehend dachte. Dieß geht noch deutlicher hervor aus einer Stelle der Schrift, de linguarum confusione, Pf. III. 384, unten, wo er sagt, der

Thurm zu Babel habe schon deßhalb nicht, nach der Absicht der Menschen, den Himmel berühren können, weil es unmöglich sey, daß das Centrum die Peripherie erreiche: ὅτι οὐδὲν κέντρον τῆς περιφερίας ἅπτεται. Die Erde ist also der Mittelpunkt der Schöpfung, mitten in den unermeßlichen Kreis hineingelagert.

Dieß leitet uns auf seine Ansicht von den Theilen der Welt. Die natürlichste Eintheilung, d. h. diejenige, welche die tägliche Erfahrung an die Hand gibt, ist Himmel und Erde. Sie hatte schon Moses angegeben: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς οὐρανὸν καὶ γῆν, auch Philo behielt sie bei. Nur schiebt er bisweilen als Mittelglied zwischen beide die Luft. So im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, Mitte, wo er über die Himelsleiter Jakob's sich so erklärt: κλίμαξ ἐν μὲν τῷ λεγομένῳ κόσμῳ (κόσμος ist im Griechischen ein Bild wie mundus), συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀὴρ, οὗ βάσις μὲν ἐστι γῆ, κεφαλὴ δὲ οὐρανός. Sonst bleibt er jedoch der gewöhnlichen Eintheilung, οὐρανος καὶ γῆ, getreu. Den Unterschied beider bezeichnet er im Allgemeinen mit dem wunderschönen Bilde: der Himmel sey der Unsterblichen Haus, die Erde der Sterblichen Heerd. So in der Schrift de caritate, Mang. II. 387, wo er über den letzten Hymnus des Gesetzgebers sich so ausläßt: „Moses hat nach den letzten Verordnungen an sein Volk, den Hymnus auf Gott gesungen, um ihm die letzte Danksagung vor seinem Scheiden darzubringen; er hat dabei das göttliche Heer, die Elemente des Alls, die edelsten Theile der Welt, den Himmel und die Erde, diese, als den Heerd der Sterblichen, jenen, als der Unvergänglichen Behausung, zu Theilnehmern und Zeugen aufgerufen“ (cfr. Deuter. XXXII. 1.). — Wegen ihrer hohen Schönheit will ich die Worte selbst hersetzen: τὰ γοῦν ἁρμόττοντα τοῖς τε ὑπηκόοις καὶ τῷ κληρονόμῳ τῆς ἡγεμονίας (Ἰησοῦ) διαλεχθεὶς, ἄρχεται τὸν θεὸν ὑμνεῖν μετ᾽ ᾠδῆς, τελει

ταίαν αὐτῷ τοῦ βίου τοῦ μετὰ σώματος εὐχαριστίαν ἀποδιδοὺς, ἀνθ' ὧν ἀπὸ γεννήσεως ἄχρι γήρως καιναῖς καὶ οὐχὶ ταῖς ἐν ἔθει χάρισιν εὐηργέτητο. Καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς, καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανὸν, τὴν μὲν θνητῶν ἑστίαν, τὸν δὲ ἀθανάτων οἶκον, ἐν μέσοις ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο.

Beginnen wir mit dem Irdischen, als dem geringeren Theile des Ganzen. Die ganze Erde, mit Allem, was auf ihr wohnt, ist Leben und Geist, nur in verschiedener Form. Man kann die irdischen Mächte vierfach eintheilen, in unorganische, organische, in solche, welche ein thierisches und solche, welche geistiges Leben haben. Die ersteren haben ἕξις (Gestaltung); die zweiten organisches Leben (φύσις); die dritten eine Seele; die vierten eine vernünftige Seele. So **quod Deus sit immutabilis**, Pf. **II.** 402, Mitte u. flg. **Mang. I.** 277, unten u. flg. „Von den Körpern hat Gott die einen mit Gestaltung (ἕξις), die andern mit organischem Leben (φύσις), die dritten mit einer Seele, die vierten mit einer vernünftigen Seele bekleidet. Den Steinen nämlich und dem Holze, das von seinem Stamme losgerissen, mit diesem nicht mehr ein gemeinsames Leben führt, hat er ἕξις, als festes Band gegeben. Diese Gediegenheit ist nichts anders als Geist, der sich auf sich selbst zurückbeugt. Er erstreckt sich aus dem Innern hervor auf die Gränzen, und nachdem er die Oberfläche berührt, wendet er sich wieder zurück zu dem Orte, von dem er ausgegangen. Dieser ἕξις sind zu vergleichen gewisse Wettläufe in den Städten der Menschen, wo nämlich die Läufer nicht bloß einmal hinaus und auf ihr Ziel zulaufen, sondern einmal hinaus und wieder zurück, nur daß in der ἕξις dieser Umlauf beständig und unvergänglich ist. (Organisches Leben, oder) Natur, hat Gott den Pflanzen verliehen, es besteht aus drei Kräften, der Kraft sich zu nähren, zu verwandeln, und zu wachsen. Beweis für die erste ist, daß

Pflanzen, die nicht begossen werden, verwelken, die wohlbegossenen aber gedeihen. Ihre Veränderung und ihr Wachsthum beweist das Aufkeimen und Abfallen der Blätter und der Früchte, und der Uebergang vom kleinen Fruchtkerne bis zum mächtigen Baume. Die Seele drittens hat Gott durch drei Dinge vor dem organischen Leben ausgezeichnet. Durch Empfindung (*αἴσθησις*), Einbildung (*φαντασία*) und Trieb (*ὁρμή*). Die Pflanzen sind ohne Trieb, ohne Einbildungskraft und ohne Empfindung. Jedes Thier dagegen besitzt diese drei. Empfindung ist, wie der Name (*αἴσθησις*) zeigt, ein In sich finden (*εἴσθεσις*), und führt das Geschaute dem Geiste zu. Denn letzterer ist das große Vorrathshaus, das Alles aufnimmt, was die Sinne einbringen. Einbildung (*φαντασία*) ist ein Abformen in der Seele, (*ἐκτύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ*,) denn was jeder der Sinne hereingebracht hat, darauf drückt sie ihr Zeichen, wie mit einem Siegelringe. Dem Wachse gleichet dann der Geist, der die Anschauung in sich aufnimmt. Die Anschauung endlich und der innerliche Abdruck derselben, oder die Einbildung, regt bald die Seele angenehm, bald unangenehm an. Dieses Gefühl heißt *ὁρμή*, Trieb, der die erste Bewegung der Seele ist. Dieß sind die Vorzüge, welche jedes Thier vor der Pflanze voraus hat. Sehen wir, worin der Mensch über Allen stehet. Zur Auszeichnung vor den übrigen Geschöpfen hat er die Denkkraft erhalten, durch welche er Alles zu verstehen vermag" u. s. w.

Für ἕξις und *φύσις* haben wir in unserer Sprache kein Wort; erstere bedeutet, nach der eigenen Erklärung unseres Verfassers, den in sich gebundenen Geist, also Starrheit, Gediegenheit. *Φύσις* ist dasselbe, was die neure Naturlehre mit dem Namen Organismus bezeichnet. *Αἴσθησις* haben wir mit dem Worte Empfindung übersetzt, welches Fichte, wie Philo, durch „in sich finden" erklärt. *Φαντασία* ist ganz unser teutsches Wort „Einbildung."

daß Gott, ehe die Sonne war, mancherlei Früchte und Kräuter emporwachsen ließ, und dann anbetend seine Allmacht bewundern. Der zweite Grund ist die innere Trefflichkeit der Vierzahl.“ Man sieht aus diesen Worten, daß damals schon viele Einwürfe gegen die Schöpfungsgeschichte im Umlaufe waren, zugleich aber auch, daß Philo sich selbst widerspricht, indem er hier eine wirkliche Zeitfolge annimmt. — Am fünften Tage schuf Gott die lebendigen Wesen, denn die Fünfzahl drückt die Eigenthümlichkeit des Belebten am besten aus, weil sie die fünf Sinne, diesen Vorzug der Lebendigen andeutet. Zuerst schuf er die Fische, als das Unvollkommenere (hier bestimmt die Unvollkommenheit den früheren Rang, ganz anders, als er sich oben ausspricht) und die Vögel. Am sechsten endlich die vollkommenern Thiere, und das vollendetste aller Geschöpfe, den Menschen. Seine Erklärung, warum der Mensch die letzte Stelle in der Schöpfungsreihe einnehme, haben wir oben angezeigt. Er fällt aber nicht nur mit dem angegebenen Grunde, sondern auch damit aus der Rolle, daß er diesen am sechsten Tage geschaffenen Menschen, wegen der Worte: *κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτούς* nicht für den wirklichen, sondern für den Ideal-Menschen erklärt; da er doch kaum zuvor behauptet hatte, mit dem zweiten Tagewerke beginne die Schöpfung des Einzelnen und Wirklichen.

Diese Ansichten über die Schöpfungsurkunde sind, wie man sieht, ein Gemisch aus platonischer und pythagorischer Philosophie, aus Rationalismus und Offenbarungsglauben, und stimmen nicht zusammen.

Da Philo die Materie für präexistirend, verworren und harmonielos, für ungöttlich und schlecht ansah; da er ferner die Schöpfung für ein mehr oder minder unvollkommnes Einbilden der Ideen in die Masse erklärt, so ist kein Wunder, wenn er eine unendlich tiefe Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zog, wenn er die Kreatur als nichtig, schlecht,

vergänglich, der Gottheit entgegen darstellt. Daher so oft der Ausdruck *γένεσις φθαρτὴ* und ähnliche. Namentlich aber spricht er ihr alle Selbstthätigkeit ab, welche nur Gott, *τῷ δραστηρίῳ αἰτίῳ*, zukomme. Wir verweisen hiebei auf die oben gegegebnen Stellen.

Dennoch gibt es ein gewisses Handeln, das nicht auf Gott zurückgeführt werden darf, und deßhalb der Kreatur zufällt, wiewohl diese sonst in Allem, was Gott thut und vermöge seines Wesens thun kann, leidend gedacht wird. Dieß ist alles Böse, Unvollkommene, Unreine. cfr. de plantatione, **Mang. I. 337**, unten, wo Philo Gott so anredet: *ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή*. Deßwegen besteht auch die höchste Vollkommenheit des Menschen in möglichst strenger Absonderung von der Kreatur. So in derselben Schrift 339, Mitte: „Die Leviten haben kein irdisches, sondern ein himmlisches Erbtheil bekommen, Gott selbst. Die Leviten seyen nämlich als *τρόπος ψυχῆς*, als Bild des reinen Geistes, zu deuten. Zu diesem spreche Gott: *ἐγὼ μερὶς σου καὶ κληροδοσία σου* (cfr. **Num. XVIII. 20.**). *Τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς, καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων, ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον, ᾧ προσελήλυθεν, ὑφ' οὗ καὶ προσείληπται.* Letzteres gehört eigentlich in die Lehre vom Menschen; wir haben es hier bloß im Vorbeigehen angedeutet, um den Zusammenhang dieser Lehre vom Bösen mit der andern, von der Präexistenz der Materie, nachzuweisen.

Wir gehen nun über zur Lehre von der Welt, ihren Theilen, den Stufenleitern der Geschöpfe, dem Himmel, den Sphären, den Gestirnen, von denen wir dann auf die Engel kommen. Vieles, was in diesem Capitel behandelt werden wird, gehört mehr in eine Physik, als Religionslehre; wir

geben es aber, theils der Vollständigkeit wegen, theils, weil Manches zur Erklärung des neuen Testamentes sehr wichtig ist.

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen.

Die Welt, ein durch das Ebenbild Gottes, den himmlischen Logos geschaffenes Werk, ist ein herrliches zusammenhängendes Ganzes. Philo bezeichnet diesen Gedanken durch das schöne Bild *μεγαλόπολις*. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 217, oben. Er spricht hier von der Möglichkeit, Gott aus der Natur zu erkennen. „Wie man den Baumeister durch sein Gebäude, wie man die Trefflichkeit eines Gesetzgebers aus einem wohleingerichteten Staate kennen lerne, so Gott aus der Welt. *Τὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον — οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ.* Dieselbe Idee drückt Philo in andern Stellen, theils durch eben dieses Bild, theils durch noch kühnere aus. In der Schrift quis rerum divin. haer. sit, Pf. IV. 68, Mitte, sagt er: „In allen Dingen sey Verhältniß, Maaß und Aehnlichkeit. Eine Schwalbe lasse sich mit einem Adler, eine Ameise mit einem Elephanten vergleichen. So könne man eines der kleinsten Geschöpfe, den Menschen, dem allergrößten Werke Gottes, der Welt, gegenüberstellen, weil beide aus Leib und Seele bestehen, und einige hätten deßhalb ersteren die kleine Welt, letztere den großen Menschen genannt. Und das mit Recht. Denn Gottes schöpferische Macht sey im Größten und Kleinsten dieselbe gewesen, und habe das Eine wie das Andere auf's vollkommenste gebildet." — Die Welt ist also ein aus Leib und Seele gebildetes, lebendiges Thier — eine Idee, die er Plato abborgte, und welche oft wiederkehrt. So

in der Schrift **de migratione Abrahami**, Pf. III. 514, wo er den Weg zur Weisheit so beschreibt: „Die Seele solle Alles erforschen, die Welt, die Kräfte, die in ihr liegen, das Wesen der Tugend, endlich auch sich selbst.“ *Διόδευσον*, ruft er der Seele zu, *μέντοι καὶ τὸν μέγιστον καὶ τελειότατον ἄνθρωπον, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ διασκέψαι τὰ μέρη, ὡς τόποις μὲν διέζευκται, δυνάμεσι δὲ ἥνωται, καὶ τίς ὁ ἀόρατος οὗτος τῆς ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως πᾶσι δεσμός ἐστι.* Der Grund, warum die Welt der große Mensch genannt wird, ist klar in diesen Worten ausgesprochen, weil nämlich Alles zum schönsten Ganzen zusammengefügt ist. Deßhalb nennt er die Welt mit einem andern Bilde *εἱμαρμένη*, *ἀκολουθία*. **De nominum mutatione**, Pf. IV. 378. Er deutet hier den Siegelring, das Armband und den Stab, den Thamar nach **Genes. XXXVIII.** 25. von Juda empfangen, mystisch dahin: der Siegelring bezeichne den Logos, der Stab die Oberherrlichkeit Gottes, das Armband die Welt: *τίς δὲ ὁ ὁρμίσκος, ἢ ὁ κόσμος, εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον.* Das Wort zur Bezeichnung dieses Zusammenhangs ist *συμπάθεια*. So **de mundi opificio**, Pf. I. 80, Mitte: *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν.* Wunderschön wird die kosmische Wechselwirkung in der Schrift **de cherubim**, Pf. II. 58, Mitte, auf folgende Weise, bezeichnet: „Gott hat alle Kreaturen Allen zur Nutznießung geliehen, und kein vollkommenes Werk geschaffen, das nicht des andern bedürfte, damit jedes Geschöpf, sich nothwendig dem anderen annähere, das ihm leihen kann, und umgekehrt. Denn durch diesen lebendigen Wechselverkehr, mußte das Ganze, wie eine Lyra, die auch mit verschiedentönenden Saiten bezogen ist, einen reinen Akkord geben u. s. w. *Κέχρηκε γὰρ ὁ θεὸς τὰ γενητὰ πάντα πᾶσιν, οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου· ἵν' οὗ δεῖται τυχεῖν γλι-*

χόμενον, ἐξ ἀναγκῆς τῷ παρασχεῖν δυναμένῳ πλησιάζοι, καὶ ἐκεῖνο τούτῳ, καὶ ἀμφότερα ἀλλήλοις. Οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα, λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων, εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα, συνηχήσειν ἔμελλεν, ἀντίδοσίν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ πάντων ὑπομένοντα, πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρωσιν. Ταύτῃ καὶ ἄψυχα ἐμψύχων, καὶ ἄλογα λογικῶν, καὶ δένδρα ἀνθρώπων, καὶ ἄνθρωποι φυτῶν, καὶ ἡμέρων ἀτίθασσα, καὶ ἀγρίων χειροήθη, καὶ ἄῤῥεν θήλεος, καὶ θῆλυ ἄῤῥενος, καὶ συνελόντι φράσαι, χερσαῖα ἐνύδρων, καὶ ἔνυδρα ἀεροπόρων, καὶ πτηνὰ τῶν προειρημένων, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι, γῆ μὲν οὐρανοῦ, οὐρανὸς δὲ γῆς, ἀὴρ δὲ ὕδατος, ὕδωρ δὲ πνεύματος, καὶ πάλιν αἱ μεταξὺ φύσεις ἀλλήλων τε καὶ τῶν ἄκρων, καὶ αἱ ἄκραι τῶν μέσων καὶ ἑαυτῶν ἐρῶσι. Χειμών γε μὴν θέρους, καὶ θέρος χειμῶνος, καὶ ἔαρ ἀμφοῖν, καὶ μετόπωρον ἔαρος, καὶ ἕκαστον ἑκάστου, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντα πάντων ἐπιδεᾶ τε καὶ χρεῖα· ἵνα τὸ ὅλον οὐ μέρη ταῦτα, παντελὲς ἔργον, ἄξιόν τε εἴη τοῦ δημιουργοῦ, ὅδε ὁ κόσμος.

Man wird unwillkürlich an die Worte des Dichters erinnert:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen,
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen,
Harmonisch all, das All' durchklingen.

Die Welt ist, als ein so herrliches und in sich abgeschlossenes Werk, vollkommen, und es ist sogar Sünde, sie unvollkommen zu nennen. Dieß wird angedeutet im Buche de vita Abrahami, Pf. V. 250, oben: „Durch die Sündfluth habe die vollkommenste Welt, beinahe unvollkommen ausgesehen, was man ohne Sünde nicht einmal denken dürfe: ὥστε

τὸν κόσμον παντελῆ καὶ ὁλόκληρον, ὃ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, λελωβῆσθαι δοκεῖν. Als vollkommenstes Wesen ist sie unvergänglich. Von diesem Satze handelt ein ganzes Buch, nämlich die Schrift: de incorruptibilitate mundi. Wir verweisen nur auf die Stelle, Mang. II. 490. Deßhalb widersprach er auch der unter den Juden umlaufenden Meinung, daß die Erde einst verbrennen müsse, eine Meinung, welche wir im neuen Testamente wiederfinden, und die Josephus dem Noah als Prophezeihung in den Mund legt. Man sehe quod mundus sit incorrupt. Mang. II. 504, Mitte.

Aus demselben Grunde, nämlich um ihrer Vollkommenheit willen, nennt er die Welt einen Tempel Gottes. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 224. „Es gebe zwei Tempel Gottes, der eine von Händen erbaut, befinde sich in der heiligen Stadt, in Jerusalem, der andere sey die ganze Welt; das Allerheiligste dieses Tempels bilde der Himmel, Weihgeschenke seyen die Sterne, Priester die Engel: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς. Aus dieser Vollkommenheit folgert er auch, daß die Welt nicht um des Menschen willen, sondern umgekehrt, der Theil des Ganzen, der Mensch, um der Welt willen da sey. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 156. unten und 158. oben. Es ist vom Traume Joseph's, Genes. XXXVII. 9, die Rede. Joseph ist ihm der τρόπος πολιτικὸς κενῆς δοξῆς ἐραστής. Nachdem er eine physikalische Erklärung angeführt, gibt er folgende als seine eigene: λέγομεν δὲ ἡμεῖς, ὡς ὅτι ὁ σπουδῆς ἀκρίτου καὶ φιλονεικίας ἀλόγου καὶ κενῆς δόξης ἐραστὴς, ἀεὶ φυσώμενος ὑπ' ἀνοίας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ὑπερκύπτειν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἀξιοῖ. Καὶ νομίζει μὲν ἑαυτοῦ χάριν

τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀναγκαῖον δὲ εἶναι δασμὸν ἕκαστον ὡς βασιλεῖ φέρειν αὐτῷ, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, οὐρανόν. Καὶ τοσαύτῃ τῆς εὐηθείας ὑπερβολῇ χρῆται, ὥςτε οὐκ ἰσχύειν λογίσασθαι, ὃ καὶ ἂν παῖς ἄφρων ἐννοηθείη, ὅτι τεχνίτης οὐδεὶς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ. Μέρος δὲ τοῦ παντὸς, ἄνθρωπος· ὥστε γέγονεν εἰς τὸ συμπλήρωμα τοῦ κόσμου δικαίως, ἂν αὐτὸς ἐκείνῳ συντελῶν ᾖ. Φλυαρίας δ' ἄρα τοσαύτης γέμουσί τινες, ὥστε ἀγανακτοῦσιν, εἰ μὴ ὁ κόσμος τοῖς βουλήμασιν αὐτῶν ἕποιτο. Als Beispiel des getadelten Wahnes führt er die Streiche an, die Xerxes dem Hellespont geben ließ.

Dem Umfange und der Ausdehnung nach ist die Welt nicht unendlich, sondern begränzt; wie er denn Gott außer dem Weltraume und über der höchsten Sphäre thronen läßt. Die Endlichkeit wird behauptet im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331: „Das erste und trefflichste Werkzeug der Philosophie, und der eigentliche Weg zur Weisheit, seyen die Augen. Diese betrachten zuerst die Erde mit ihrer trefflichen Einrichtung, dann den Himmel mit seinen Wundern, und übergeben sofort die gewonnenen Anschauungen dem Geiste zur Verarbeitung. Der Geist seinerseis steige vom Sichtbaren angeregt, zum Unsichtbaren empor; er schließe aus der Welt, daß sie einen vollkommnen Urheber haben müsse, so wie, daß die Welt nicht unermeßlich, sondern begränzt sey durch die Einheit, gleichwie eine Stadt mit Mauern, so von den Fixsternen, als dem äußersten Kreise, umgürtet: ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα (scl. ταῦτα τὰ πάντα) πεπέρασται δὲ ἑνὸς κόσμου περιγραφῇ, πόλεως τρόπον τῇ τῶν ἀπλανῶν ἐξωτάτῳ σφαίρᾳ περιλαμβανόμενος.

Man ersieht aus letzteren Worten, daß er die Welt als rund, und aus vielen Kreisen bestehend dachte. Dieß geht noch deutlicher hervor aus einer Stelle der Schrift, de linguarum confusione, Pf. III. 384, unten, wo er sagt, der

Thurm zu Babel habe schon deßhalb nicht, nach der Absicht der Menschen, den Himmel berühren können, weil es unmöglich sey, daß das Centrum die Peripherie erreiche: ὅτι οὐδὲν κέντρον τῆς περιφερίας ἅπτεται. Die Erde ist also der Mittelpunkt der Schöpfung, mitten in den unermeßlichen Kreis hineingelagert.

Dieß leitet uns auf seine Ansicht von den Theilen der Welt. Die natürlichste Eintheilung, d. h. diejenige, welche die tägliche Erfahrung an die Hand gibt, ist Himmel und Erde. Sie hatte schon Moses angegeben: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ ϑεὸς οὐρανὸν καὶ γῆν, auch Philo behielt sie bei. Nur schiebt er bisweilen als Mittelglied zwischen beide die Luft. So im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, Mitte, wo er über die Himelsleiter Jakob's sich so erklärt: κλίμαξ ἐν μὲν τῷ λεγομένῳ κόσμῳ (κόσμος ist im Griechischen ein Bild wie **mundus**), συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀὴρ, οὗ βάσις μὲν ἐστι γῆ, κεφαλὴ δὲ οὐρανός. Sonst bleibt er jedoch der gewöhnlichen Eintheilung, οὐρανος καὶ γῆ, getreu. Den Unterschied beider bezeichnet er im Allgemeinen mit dem wunderschönen Bilde: der Himmel sey der Unsterblichen Haus, die Erde der Sterblichen Heerd. So in der Schrift **de caritate**, **Mang. II.** 387, wo er über den letzten Hymnus des Gesetzgebers sich so ausläßt: „Moses hat nach den letzten Verordnungen an sein Volk, den Hymnus auf Gott gesungen, um ihm die letzte Danksagung vor seinem Scheiden darzubringen; er hat dabei das göttliche Heer, die Elemente des Alls, die edelsten Theile der Welt, den Himmel und die Erde, diese, als den Heerd der Sterblichen, jenen, als der Unvergänglichen Behausung, zu Theilnehmern und Zeugen aufgerufen" (**cfr. Deuter. XXXII.** 1.). — Wegen ihrer hohen Schönheit will ich die Worte selbst hersetzen: τὰ γοῦν ἁρμόττοντα τοῖς τε ὑπηκόοις καὶ τῷ κληρονόμῳ τῆς ἡγεμονίας (Ἰησοῦ) διαλεχϑεὶς, ἄρχεται τὸν ϑεὸν ὑμνεῖν μετ᾽ ᾠδῆς, τελευ-

ταίαν αὐτῷ τοῦ βίου τοῦ μετὰ σώματος εὐχαριστίαν ἀποδιδοὺς, ἀνθ' ὧν ἀπὸ γεννήσεως ἄχρι γήρως καιναῖς καὶ οὐχὶ ταῖς ἐν ἔθει χάρισιν εὐηργέτητο. Καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς, καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανὸν, τὴν μὲν θνητῶν ἑστίαν, τὸν δὲ ἀθανάτων οἶκον, ἐν μέσοις ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο.

Beginnen wir mit dem Irdischen, als dem geringeren Theile des Ganzen. Die ganze Erde, mit Allem, was auf ihr wohnt, ist Leben und Geist, nur in verschiedener Form. Man kann die irdischen Mächte vierfach eintheilen, in unorganische, organische, in solche, welche ein thierisches und solche, welche geistiges Leben haben. Die ersteren haben ἕξις (Gestaltung); die zweiten organisches Leben (φύσις); die dritten eine Seele; die vierten eine vernünftige Seele. So quod **Deus sit immutabilis**, Pf. **II.** 402, Mitte u. flg. **Mang. I.** 277, unten u. flg. „Von den Körpern hat Gott die einen mit Gestaltung (ἕξις), die andern mit organischem Leben (φύσις), die dritten mit einer Seele, die vierten mit einer vernünftigen Seele bekleidet. Den Steinen nämlich und dem Holze, das von seinem Stamme losgerissen, mit diesem nicht mehr ein gemeinsames Leben führt, hat er ἕξις, als festes Band gegeben. Diese Gediegenheit ist nichts anders als Geist, der sich auf sich selbst zurückbeugt. Er erstreckt sich aus dem Innern hervor auf die Gränzen, und nachdem er die Oberfläche berührt, wendet er sich wieder zurück zu dem Orte, von dem er ausgegangen. Dieser ἕξις sind zu vergleichen gewisse Wettläufe in den Städten der Menschen, wo nämlich die Läufer nicht bloß einmal hinaus und auf ihr Ziel zulaufen, sondern einmal hinaus und wieder zurück, nur daß in der ἕξις dieser Umlauf beständig und unvergänglich ist. (Organisches Leben, oder) Natur, hat Gott den Pflanzen verliehen, es besteht aus drei Kräften, der Kraft sich zu nähren, zu verwandeln, und zu wachsen. Beweis für die erste ist, daß

Pflanzen, die nicht begossen werden, verwelken, die wohlbegossenen aber gedeihen. Ihre Veränderung und ihr Wachsthum beweist das Aufkeimen und Abfallen der Blätter und der Früchte, und der Uebergang vom kleinen Fruchtkerne bis zum mächtigen Baume. Die Seele drittens hat Gott durch drei Dinge vor dem organischen Leben ausgezeichnet. Durch Empfindung (αἴσθησις), Einbildung (φαντασία) und Trieb (ὁρμή). Die Pflanzen sind ohne Trieb, ohne Einbildungskraft und ohne Empfindung. Jedes Thier dagegen besitzt diese drei. Empfindung ist, wie der Name (αἴσθησις) zeigt, ein In sich finden (εἴσθεσις), und führt das Geschaute dem Geiste zu. Denn letzterer ist das große Vorrathshaus, das Alles aufnimmt, was die Sinne einbringen. Einbildung (φαντασία) ist ein Abformen in der Seele, (ἐκτύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ,) denn was jeder der Sinne hereingebracht hat, darauf drückt sie ihr Zeichen, wie mit einem Siegelringe. Dem Wachse gleichet dann der Geist, der die Anschauung in sich aufnimmt. Die Anschauung endlich und der innerliche Abdruck derselben, oder die Einbildung, regt bald die Seele angenehm, bald unangenehm an. Dieses Gefühl heißt ὁρμή, Trieb, der die erste Bewegung der Seele ist. Dieß sind die Vorzüge, welche jedes Thier vor der Pflanze voraus hat. Sehen wir, worin der Mensch über Allen stehet. Zur Auszeichnung vor den übrigen Geschöpfen hat er die Denkkraft erhalten, durch welche er Alles zu verstehen vermag" u. s. w.

Für ἕξις und φύσις haben wir in unserer Sprache kein Wort; erstere bedeutet, nach der eigenen Erklärung unseres Verfassers, den in sich gebundenen Geist, also Starrheit, Gediegenheit. Φύσις ist dasselbe, was die neure Naturlehre mit dem Namen Organismus bezeichnet. Αἴσθησις haben wir mit dem Worte Empfindung übersetzt, welches Fichte, wie Philo, durch „in sich finden" erklärt. Φαντασία ist ganz unser teutsches Wort „Einbildung."

Alles also, selbst das, was äußerlich so todt erscheint, ist, nach Philo, Geist und Leben. Man glaubt in diesen Worten fast einen Naturphilosophen des 19ten Jahrhunderts zu hören. Wie lebendig mußte unserem Philosophen, bei diesen Ansichten, die Natur erscheinen, oder, um mit Fichte zu reden, mit welchen hellen Geisteraugen mußte sie ihn anblicken!

Von welcher Art der Geist sey, der sich in den Steinen verkörpert, in den Pflanzen zum Leben entfaltet, in den Thieren zur Seele und in den Menschen zum Geiste wird, sagt Philo in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, unten. „Es sey natürlich, daß die Luft mehr Leben enthalte als Erde und Wasser. Warum dies? weil auch die beiden letzteren durch die Luft belebt sind. Denn in den unbewegten Körpern hat Gott die Luft zur ἕξις, in denen, die ohne Einbildung sich bewegen, zur Natur, in denen, die mit Trieb und Einbildung begabt sind, zur Seele gemacht. *Εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν· Ἐπόιει γὰρ αὐτὸν ὁ ποιητὴς ἀκινήτων μὲν σωμάτων ἕξιν, κινουμένων δὲ ἀφαντάστως φύσιν, ἤδη δὲ ὁρμῇ καὶ φαντασίᾳ χρῆσθαι δυναμένων, ψυχήν.* Wir werden diese Meinung, daß der *ἀὴρ* und der *αἰθὴρ* den Lebensstoff der irdischen Geschöpfe, ja selbst des Menschen enthalte, öfter wiederfinden.

Unter den Thieren sind wieder Stufen. Die niedersten bilden die Fische, denn sie haben eine träge Seele; dann kommen die Vögel und die Landthiere, zuletzt der Mensch. Man vergleiche die im Capitel von der Schöpfung beigebrachten Stellen.

Nach der Erde kommt die Luft und der Himmel, beide reiner und besser als die Erde. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 98, Mitte: *ἀὴρ καὶ οὐρανὸς αἱ καθαρώταται μοῖραι τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.* Der *ἀὴρ*, oder Luft-

raum, ist wohl zu unterscheiden vom Himmel, wie schon diese Stelle zeigt, und andere noch deutlicher machen werden.

Derselbige erstreckt sich vom Monde, der letzten himmlischen Sphäre, bis zur Erde, und ist nicht zu den himmlischen Sphären zu rechnen, sondern ein Mittelglied zwischen diesen und ersterer. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 62, Mitte: ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, ἣν ἐσχάτην μὲν τῶν κατ' οὐρανὸν κύκλων, πρώτην δὲ τῶν πρὸς ἡμᾶς ἀναγράφουσιν οἱ φροντισταὶ τῶν μετεώρων, ἄχρι γῆς ἐσχάτης ὁ ἀὴρ πάντῃ ταθεὶς ἔφθασεν. Dieser Raum ist voll körperloser Seelen. So ebendaselbst: οὗτος δέ ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπλῆσαι. Von welcher Art sie seyen, werden wir in der Lehre von den Engeln zeigen. Wegen dieser Eigenschaft, als Behausung der Seelen, nennt er die Luft τὸ ψυχογονιμώτατον. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 96, oben. Es ist hier von den Plagen Aegyptens die Rede. „Drei derselben, aus den gröberen Elementen der Erde und dem Wasser gebildet, habe Gott dem Aaron überlassen; drei andere, zu welchen Luft und Feuer, der Ursprung der Seelenkraft, zusammengewirkt, seyen dem Moses zugewiesen worden. Διανέμει (ὁ θεὸς) τὰς κολάσεις, τρεῖς μέν, τὰς ἐκ τῶν παχυμερεστέρων στοιχείων, γῆς καὶ ὕδατος, ἐξ ὧν ἀπετελέσθησαν αἱ σωματικαὶ ποιότητες, ἐφεὶς τῷ Μωϋσέως ἀδελφῷ· τὰς δὲ ἴσας ἐξ ἀέρος καὶ πυρός, τῶν ψυχογονιμωτάτων, μόνῳ Μωϋσεῖ. Man ersieht hieraus den Grund, warum die Beseelung aus der Luft abgeleitet wird. Alles Irdische ist nämlich, nach unseres Verfassers Ansicht, aus den vier Elementen entstanden; deßhalb mußte auch die Seele, die ja in allem Irdischen ist, aus einem derselben, und zwar am natürlichsten aus der überall befindlichen, ringsumgossenen, feinen Luft abgeleitet werden, so wie denn auch sonst das Alterthum, die Hellenen so gut als die Hebräer,

das Leben im Hauche, im Athem fand. — Ueber dem Luftraume ist der Mond, er ist die letzte der himmlischen Sphären, wie wir oben gehört haben; mit ihm beginnt der Himmel oder der Aether, welcher die Fülle des Himmels ist; doch ist der Mond noch nicht ganz aus reinem Aetherstoffe gewoben, sondern er trägt noch Luft in sich. So im ersten Buche **de somniis**, Pf. I. 66, oben: *λέγεται ὅτι σελήνη πίλημα μὲν ἄκρατον αἰθέρος οὐκ ἔστιν, ὡς ἕκαστος τῶν ἄλλων ἀστέρων, κρᾶμα δὲ ἔκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ ἀερώδους· καὶ τό γε ἐμφαινόμενον αὐτῇ μέλαν, ὅ καλοῦσί τινες πρόσωπον, οὐδὲν ἄλλο εἶναι, ἢ τὸν ἀναμεμιγμένον ἀέρα, ὃς κατὰ φύσιν μέλας ὢν ἄχρις οὐρανοῦ τείνεται.* Die Luft ist also von Natur dunkel und wird erst durch die Gestirne hell; an einer andern Stelle sagt unser Verfasser, daß sie auch kalt sey.

Ueber dem Monde beginnt der eigentliche reine Himmel, der unendlich über die Erde erhaben, eine wahre Königsburg Gottes ist. So im dritten Buche **de vita Mosis**, Mang. II. 164: *ἐν κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανός, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ᾽ ἑαυτὴν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτός, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας καὶ θνητὸς θεοῦ.* Himmel und Aether ist nach dieser Stelle Eins, denn beide Namen wechseln als gleichbedeutend mit einander ab. Wegen seiner Trefflichkeit heißt der Himmel auch das vollkommenste unter den unvergänglichen Wesen, wie der Mensch unter den Sterblichen das vollkommenste ist; **de praemiis ac poenis**, Mang. II. 408, oben: *ἡ κοσμοποιΐα παγκάλως μεμήνυται (ὑπὸ Μωϋσέως), λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν.*

Seiner Natur nach ist der Aether ein unauslöschliches Feuer. So **de confusione linguarum**, Pf. III. 386, zu

oberst. „Ein zweiter Grund, warum der babylonische Thurm nicht habe den Himmel erreichen können, sey die Natur des Aethers; denn: ὅτι ὁ αἰθὴρ ἱερὸν πῦρ, φλόξ ἐστιν ἄσβεστος, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα, παρὰ τὸ αἴθειν, ὃ δὴ καίειν ἐστὶ, κατὰ γλῶσσαν εἰρημένον. Zum Beweis dieser feurigen Beschaffenheit führt er in den folgenden Worten die Sonne, als Theil des ätherischen Feuermeers an, die Alles verbrenne, was sich ihr nahe.

Der Himmel ist, wie wir schon wissen, in Sphären oder Kreise abgetheilt, von denen der entferntere immer größer als der nähere oder innere, ihn umschließt und umkreist. Derselben sind es, je nachdem man rechnet, zwei oder acht. Zwei nämlich, wenn man die Planeten zusammenfaßt, acht, wenn man jeden einzeln rechnet. cfr. quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 102, oben: ἐν οὐρανῷ λόγος ἔχει, τὴν μὲν ἐξωτάτην καὶ ἀπλανῆ σφαῖραν ἄτμητον φυλαχθῆναι, τὴν δὲ ἐντὸς ἑξαχῇ τμηθεῖσαν, ἕπτα κύκλους τῶν λεγομένων πλανητῶν ἀποτελέσαι. Ebenso de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 186, Mitte. „Die Welt zerfällt in neun Theile, davon kommen auf den Himmel acht, nämlich der Kreis der Fixsterne und der sieben Planeten, die Erde endlich, mit Luft und Wasser bildet den neunten.“ Man vergleiche noch de decalogo, Mang. II. 198, Mitte. Philo sagt hier zum Preise der Siebenzahl: „Sie sey die jungfräuliche Zahl, mutterloser Art (weil sie keine Wurzel hat), die nächste nach der μονὰς und dem Anfange, Idee der Planeten, während die Einheit Urbild des Fixsternkreises sey. Denn der ganze Himmel ist aus getheilter und ungetheilter Natur zusammengesetzt. Die untheilbare hat die erste und äußerste Sphäre, den Kreis der wandellosen Sterne erhalten, die Einheit ist ihre Idee. Die getheilte Natur erhielt, dem Range und der Ordnung nach, die zweite Sphäre, sie steht unter der Herrschaft der Siebenzahl, welche sechsfach getheilt,

die sieben Irrsterne gebar. Sie heißen Irrsterne, nicht als ob etwas im Himmel, wo Alles selig und rein, und deßhalb wandellos ist, irren könnte — denn sie bleiben ewig und ohne Wandel in derselben Ordnung — sondern weil sie kreisen, und nicht wie die Fixsterne ewig feststehen, wurden sie von den Menschen, die eigene Schwäche auf das himmlische Heer übertrugen, Irrsterne genannt."

In der Planetensphäre nimmt die Sonne, als der reinste Wandelstern, die erste Stelle ein, so nämlich, daß je drei und drei über und unter ihr zu stehen kommen. Drittes Buch **de vita Mosis, Mang. II.** 151, zu oberst. „Der heilige Leuchter sey ein Symbol der sieben Planeten. Die drei Arme auf jeder Seite bedeuten die sechs untergeordneten Planeten, der Hauptstock in der Mitte die Sonne. Denn: ὁ γὰρ ἥλιος, ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ' αὑτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον, ὡς ἀληθῶς, ὄργανον. Klar genug ist hier das Bild der siebenbesaiteten Himmelslyra angedeutet. Dieß leitet uns auf die Sphärenmusik. Sie wird gelehrt im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 18, oben. **Mang. I.** 625, unten. „Zwei Wesen," sagt er hier, „können den Vater der Dinge lobpreisen und besingen; der Himmel und der menschliche Geist. Der Mensch nämlich hat zur Auszeichnung vor allen andern Geschöpfen, die Fähigkeit erhalten, seinem Gott zu dienen," aber auch der Himmel tönet Lobgesänge durch die melodische Harmonie der Bewegung seiner leuchtenden Körper. Vermöchte ein Sterblicher diese Musik zu hören, so würde eine unaussprechliche Sehnsucht ihn ergreifen, und nicht mehr von irdischer Speise würde er leben wollen, sondern von jenen himmlischen Melodien. Mit diesen Tönen, sagt man, habe Moses in jenen 40 Tagen sein Leben gefristet, wo er kein Brod aß, und kein Wasser trank. Diese Himmelslyra scheint zu keinem andern Zwecke besaitet zu seyn,

als um zur Ehre und zum Preise des Vaters der Welt zu tönen.“ Die Textesworte lauten so: τὰ γὰρ δυνάμενα τοὺς ἐπαίνους καὶ ὕμνους καὶ εὐδαιμονισμοὺς ἐκτραγῳδεῖν τοῦ γεννήσαντος πατρὸς ταῦτ᾽ ἐστὶν, οὐρανός τε καὶ νοῦς. Ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἐξαιρέτου παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα γέρως ἔλαχε, θεραπεύειν τὸ ὄν· ὁ δὲ οὐρανὸς ἀεὶ μελῳδεῖ, κατὰ τὰς κινήσεις τῶν ὄντων ἐν αὐτῷ τὴν πάμμουσον ἁρμονίαν ἀποτελῶν· ἧς εἰ συνέβαινε τὴν ἠχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοὰς, ἔρωτες ἂν ἀκάθεκτοι, καὶ λελυττηκότες ἵμεροι, καὶ ἄπαυστοι καὶ μανιώδεις ἐγένοντο οἶστροι, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἠνάγκασαν ἀπέχεσθαι, τρεφομένους μήκεθ᾽ ὡς θνητοὶ τοῖς σιτίοις καὶ τοῖς ποτοῖς διὰ φάρυγγος, ἀλλ᾽ ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι᾽ ὤτων, τῆς μουσικῆς τελείας ἐνθέαις ᾠδαῖς. Ὧν ἀκροατὴν Μωϋσῆν ἀσώματον γενόμενον λόγος ἔχει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τὰς ἴσας νύκτας, μήτε ἄρτου, μήτε ὕδατος ψαῦσαι τὸ παράπαν. Ὁ τοίνυν οὐρανὸς, τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον, ἄκρως ἡρμόσθαι δοκεῖ δι᾽ οὐδὲν ἕτερον, ἢ ἵνα ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ᾀδόμενοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιψάλλωνται. — Der Geist des Paradieses und Dante's ist über diese Ansicht ausgegossen. Sie soll dem Pythagoras schon bekannt gewesen seyn. Gewiß findet sie sich bei Plato, de republica X. und Aristoteles, de coelo II. cap. 9. Noch mehrere Male wird sie von Philo wiederholt, aber nirgends so schön.

Was nun die Sterne selbst betrifft, die in den Sphären kreisen oder stehen, und jene himmlische Musik bereiten, so sind sie ihm lebendige Wesen, voll Geist, Tugend und Vollkommenheit. So de mundi opificio, Pf. I. 48, oben: „Es gebe, in Beziehung auf Tugend, dreierlei Wesen: solche, welcher weder zum Bösen noch Guten fähig seyen, weil sie entweder gar keine Seele, oder weder Vernunft noch Sprache besitzen, wie die Pflanzen und Thiere; zweitens solche, welche von gemischter Natur seyen, wie die Menschen, die Gutes

und Böses kraft der Freiheit des Willens zu thun vermögen; endlich gebe es noch solche Wesen, welche nur Tugend üben und unfähig zu aller Bosheit seyen. Von dieser Art sind die Sterne; *οὗτοι γὰρ*, fährt er fort, (*ἀστέρες*) *ζῶά τε εἶναι λέγονται, καὶ ζῶα νοερά· μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῶν ὁ ἕκαστος ὅλος δι' ὅλου σπουδαῖος καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ*. Ebenso de gigantibus, Pf. II. 360, oben: „Jeder Theil der Welt habe seine eigenen Bewohner. Die Erde, die Landthiere, das Meer seine Fische und sein Gewürm, der Himmel die Sterne: *καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι, παρ' ὃ καὶ κύκλῳ κινοῦνται, τὴν συγγενεστάτην νῷ κίνησιν· νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος*. Man vergleiche noch die schon öfters angeführte Stelle de somniis I. Pf. V. 62, wo er dasselbe sagt.

Da er den unteren Himmel, oder den Luftraum, mit körperlosen Seelen, den Aether aber mit solchen strahlenden Wesen bevölkert, so ist die Vermuthung natürlich, daß er sich ein gewisses Verhältniß der Unterordnung zwischen beiden gedacht habe. Wir finden dieß wirklich ausgesprochen im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 213. „Einige halten die Sonne, den Mond und die andern Sterne für selbstherrschende Götter, und leiten Alles von ihnen ab; Moses aber erklärt die Welt für entstanden, ja er sagt, daß sie Herrscher und Unterthanen habe. Herrscher nämlich sind die Planeten und wandellosen Gestirne; Unterthanen aber alle um die Erde schwebenden Naturen, so unter dem Monde leben. Dennoch haben jene Herrscher keine eigene Oberherrlichkeit, sondern sie sind Unterthanen des alleinigen Vaters der Welt, seine Regierung ahmen sie nach, und sind glücklich dadurch," u. s. w. Daß sie nicht eigene, sondern übertragene Herrschergewalt besitzen, wiederholt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 48: „Völlige Ruhe komme nur Gott zu, selbst den Sternen, diesen seligen Wesen, nicht, dieweil sie beständiger

Bewegung unterworfen sind, und keine eigene Gewalt haben: *οὐκ ὄντα ἀυτεξούσια.*

Wenn Philo auf diese Weise die Sterne für Herrscher über himmlische Naturen erklärt, sollte er ihnen nicht auch Einfluß auf die irdischen Dinge eingeräumt haben? Wir finden dieß vielfach ausgesprochen. So im zweiten Buche **de monarchia, Mang. II. 226**: „Alles werde erst durch die himmlischen Mächte klar: durch das Licht, das aus der Sonne strömt, lernen wir die Eigenschaften der Körper kennen; durch die Bewegung der Planeten erforschen wir das Maaß der Zeit, Monate und Jahre; die Zahlen durch ebendieselben, selbst die Schiffahrt und die Meeresstraßen sind durch die Verhältnisse der Sterne offenbar geworden.“ Nun fährt er fort: „Weise Männer haben noch Unzähliges aus der Beobachtung des Himmels voraus erkannt: Windstille und Stürme, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Bodens, ja selbst der Thiere, gelinde und glühende Sommer, kalte oder milde Winter, Dürre oder Regen u. dgl. Denn von allem Irdischen sind die Zeichen am Himmel angeheftet: *σοφοὶ δ' ἄνδρες καὶ μυρία ἄλλ' ἄττα παρατηρήσαντες, ἀνεγράψαντο ἐκ τῶν οὐρανίων σημειωσάμενοι νηνεμίας καὶ πνευμάτων βίας, φορὰς καὶ ἀφορίας καρπῶν καὶ ἀνειμένα καὶ φλογωδέστατα θέρη, χειμῶνας ἐξαισίους καὶ ἐαρίζοντας, αὐχμοὺς καὶ ἐπομβρίας, εὐγονίας ζώων καὶ φυτῶν, καὶ τὸ ἐναντίον ἑκατέρων ἀγονίας καὶ ὅσα τοιουτότροπα. Πάντων γὰρ ἐστηλίτευται τῶν ἐπὶ γῆς ἐν οὐρανῷ τὰ σημεῖα.* Ganz ebenso und noch stärker spricht er sich aus, **de mundi opificio, Pf. I. 36.** und 38, welche Stelle man vergleiche.

Aus solchen Aeußerungen haben Einige schließen wollen, daß Philo astrologische Irrthümer gehegt; aber mit Unrecht, denn er behauptet gerade das Gegentheil. Der astrologische Glaube setzt zwei Meinungen voraus: erstlich, daß das menschliche Handeln nicht frei sey; zweitens, daß die Ur-

sache dieser Nöthigung in den Sternen liege. Was nun das Erste betrifft, so behauptet er auf's bestimmteste die Willensfreiheit, wie wir an seinem Orte zeigen werden. In Bezug auf das Zweite ist zu bemerken, daß Philo in jenen Stellen nur von natürlichen Einflüssen der Himmelskörper, die auch unsere und jede Zeit, wenn auch nicht in gleichem Umfange, annimmt, keineswegs aber von astrologischer Bestimmung des menschlichen Thuns redet. Dieß wäre an sich schon genug, um letztere Vermuthung als irrig zu widerlegen; aber er spricht sich auch sonst auf's bestimmteste gegen Astrologie aus. So, **de migratione Abrahami**, Pf. III. 494. Es wird hier die Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran und von Haran nach Palästina halb mystisch, halb historisch dahin erklärt: Abraham, früher dem chaldäischen Irrthume unterworfen, habe ihn aufgegeben, und sey ein Diener des wahren Gottes geworden. *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Μωϋσῆς μέντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι, ἕνα καὶ γεννητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναι, τῇ δὲ περὶ θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι, μήτε γὰρ τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν*

τὸν πρῶτον εἶναι θεὸν, μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις συμβαινόντων αἴτια· ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος. Die Wissenschaft der Chaldäer wird hier als γενεθλιαλογική, als eine solche bestimmt, welche ein Fatum lehre, und Wohl und Wehe, also auch Tugend und Laster von den Sternen ableite. Sie wird als solche verworfen und für Gottlosigkeit erklärt. Allerdings richtet Philo sein Verdammungsurtheil mehr gegen den Theil des chaldäischen Wahns, nach welchem sie die Welt für Gott halten, und man könnte deßhalb wohl noch an eine mittelbare Nöthigung des Willens durch die Sterne denken, sofern sie nämlich die Handlungen der Sterblichen nicht nach eigener Willkür, sondern nach einem göttlichen Plane bestimmen könnten. Aber, daß auch diese Modification der Ansicht Philo's zuwider ist, zeigt eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 42, unten und 44. oben. Er sagt hier über Genesis XV. 7: »εἶπε πρὸς αὐτὸν (Ἀβραὰμ), ἐγὼ ὁ θεὸς, ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ γῆς Χαλδαίων, ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομῆσαι: „Gott erinnere Abraham in diesen Worten an eine alte Wohlthat, und verspreche ihm eine neue. Die alte Wohlthat bestehe in der Entfernung vom chaldäischen Wahn, welcher so beschrieben wird: τὸ μὲν οὖν πάλαι δωρηθὲν ἀγαθὸν ἔξοδος ἦν ἀπὸ τῆς Χαλδαϊκῆς μετεωρολογίας, ἥτις ἀνεδίδασκεν οὐ θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ θεὸν κόσμον εἶναι ὑπολαμβάνειν, καὶ τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἅπασι τοῖς οὖσιν, φοραῖς καὶ τεταγμέναις ἀστέρων περιόδοις ἀριθμεῖσθαι, καὶ ἐνθένδε τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἠρτῆσθαι. Deutlich wird hier der Irrthum in zwei Bestandtheile aufgelöst, in das pantheistische und astrologische Element. Beide aber, und namentlich das letztere, werden als gottlos verdammt.

Wir könnten noch einen Schwarm von Stellen dieser Art aus seinen allegorischen wie aus seinen historischen Schriften anführen, aber wir denken, das Gesagte genüge.

Die Sterne sind ihm also belebte, fromme und geistige Wesen, die ersten an Rang unter den himmlischen Mächten; sie üben eine gewisse Herrschaft aus über die äußere Natur, keineswegs aber auf das Handeln der Menschen; sie sind Zeichen des Künftigen, weil man an ihnen gewisse Erscheinungen der Erde voraussehen kann.

Man wird gestehen, daß diese ganze Ansicht von der Welt höchst lebendig und freudig ist. Man möchte sie oft trunken nennen in Phantasie. Und doch sind in Philo's Theologie Elemente, welche diesen Theil seiner Lehre ganz anders hätten gestalten können. Erinnern wir uns, was er von der Materie und von der Kreatur sagt, wie er die eine als ungöttlich, die andere unter dem Bilde des Abfalls darstellt; bedenken wir ferner, daß sich bei ihm schon Spuren jener mönchischen Sittenlehre finden, — wir werden weiter unten zeigen, daß er die Entfernung aus der Welt, die Einsamkeit für hohe Tugend erklärt. — Bei diesen Ansichten war es fast zu erwarten, daß er die Welt für ein Trauerhaus, für ein Grab ansehen, und alles Schöne dem andern Leben und dem Himmel vorbehalten würde, wie sich der Begriff von κόσμος bald nach ihm gestaltete. Aber vor dieser Verirrung schützte ihn vielleicht die Natur, in der er lebte, und der Anblick der tropischen, so hell bestirnten Nächte, gewiß aber die gut hellenische Erziehung, die er erhielt, oder sich selbst gab; denn Physik und Astronomie, diese sichersten Stützen der Naturbewunderung und Zufriedenheit mit der Erde, machten einen Haupttheil derselben aus; hiefür schützte ihn endlich der Geist der alten Klassiker, mit denen er von Jugend auf vertraut war, und ich möchte sagen, auch der hellenischen Sprache, in den er so tief eindrang, und die ih-

ren unsterblichen Genius, besonders dem Begriffe „Welt,“ ausdrückte, denn κόσμος bedeutet ja zugleich Welt und Schönheit.

Dem Zusammenhange gemäß, gehen wir nun über zur Lehre von den Engeln.

Eilftes Capitel.

Von den Engeln.

Die verschiedenen, bei Philo üblichen Namen der Engel sind: ἄγγελος, welches am häufigsten vorkommt; λόγος, wovon später; endlich δυνάμεις. Da letzterer Ausdruck wegen seiner Beziehung auf die Lehre von den Kräften besonders wichtig ist, so wollen wir zuerst auf ihn Rücksicht nehmen.

De confusione linguarum, Pf. III. 394, läßt sich Philo so vernehmen: „Der alleinige Gott hat unzählige Kräfte um sich, alle zum Seegen und Heile der Welt bestimmt; denn obgleich auch rächende und strafende Gewalten unter ihnen sind, so ist doch die Strafe nichts Schädliches, da sie Sünden verhindert und sühnet. Aus diesen Kräften nun ist die körperlose übersinnliche Welt gebildet, das Vorbild dieser sichtbaren, sie, die aus unsichtbaren Ideen besteht, wie die Erscheinungswelt aus Körpern. Wegen der Schönheit dieser beiden Welten, haben sich gewisse Menschen verleiten lassen, nicht nur sie selbst im Ganzen zu vergöttern, sondern auch die schönsten Theile derselben, Sonne und Mond und den ganzen Himmel. Diesen Wahn hatte Moses vor Augen, da er ausrief: (**Deuter. X. 7.**) „Herr, Herr, König der Götter!“ er wollte nämlich die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und jenen untergeordneten Wesen bezeichnen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser Seelen, welche Genossen der himmlischen sind. Engel nennt sie die heilige Schrift. Dieses ganze Heer, in bester Ordnung gereihet, ist

dem Dienste des Allerhöchsten geweiht, dessen Befehlen sie unbedingt gehorchen. Denn im Himmel findet keine Pflichtvergessenheit statt. Für den König ist es passend, seine Kräfte zu Diensten der Art zu gebrauchen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden; denn wiewohl der Vater der Welt, keiner Kreatur zu seinem Dienste bedarf, so übergibt er doch, des Anstandes halber, gewisse Geschäfte untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch selbstständige Gewalt zu lassen, damit sie nichts verfehlen."

Die orientalische Hofhaltung, die hier auf Gott übergetragen wird, mag Bild seyn, ob es keineswegs nicht ausgemacht ist, daß Philo nicht wirklich an etwas der Art dachte. Soviel ist aber gewiß, daß die Engel unter die δυνάμεις gerechnet, daß ihnen gewisse Dienste übertragen werden, die Gott, Anstandes halber, nicht selbst verrichten kann. Er beweist diesen Satz gleich in den folgenden Worten an dem Beispiele des Menschen, der nicht von Gott allein, sondern theilweise von Engeln geschaffen worden sey, wegen seiner, aus Gutem und Bösem, gemischten Natur.

Wir haben nun in dieser Stelle die Hauptmerkmale der Engellehre. Sie bewohnen einen Ort in der Luft und sind körperlose Seelen. Dasselbe sagt er nur viel deutlicher und ausführlicher in der schon öfter berührten Stelle, de somniis I, Pf. V. 62—66: „Die Luft sey voll von Bewohnern. Daß man diese nicht mit den Sinnen gewahr werde, ist kein Grund dagegen, denn auch unsere Seele ist unsichtbar. Außerdem ist ja die Luft Quell alles Lebens, warum sollte sie denn selbst nicht bewohnt seyn?" — Nachdem er sofort die Worte angeführt, die wir weiter oben gegeben, fährt er so fort: „Niemand spreche dem Luftraume ab, daß er belebt sey; denn nicht öde ist er, sondern wie eine volkreiche Stadt voll Bewohner; Seelen, den Sternen gleich an Zahl, sind seine unvergänglichen, unsterblichen Bürger. Von diesen Seelen

fahren einige hernieder, um sich in sterbliche Leiber fesseln zu lassen. Es sind dieß diejenigen, welche der Erde am nächsten sind, und am meisten das Fleisch lieben, einige davon schweben wieder auf, ausgeschieden aus ihren Körpern, nach bestimmten Zeitläuften. Von diesen sinken dann einige wieder zurück, aus Sehnsucht nach den Gewohnheiten des sterblichen Lebens; die andern aber haben seine Nichtigkeit erkannt, haben den Leib als ein Gefängniß und Grab ansehen gelernt, fliehen aus ihm als aus einem unreinen Behälter, schweben empor mit leichten Schwingen zum Aether, und leben ewig in den seligen Höhen. Andere hinwiederum sind durch und durch rein, tugendhaft und göttlichen Geistes; diese haben nie Sehnsucht nach dem Irdischen gefühlt, sondern sie sind Statthalter des Allmächtigen; sie sind gleichsam die Augen und Ohren des großen Königs, da sie Alles sehen und Alles hören. Diese Seelen nennen die Philosophen δαίμονες, die heilige Schrift aber pflegt sie mit einem passenden Namen Engel zu nennen; denn sie bringen die Befehle des Vaters zu seinen Kindern, und die Bitten derselbigen verkündigen sie dem Vater. Deßwegen beschreibt sie auch die Schrift als auf- und niederfahrend, nicht, als ob der Allwissende Boten bedürfe, die ihm das Geschehene verkündigen, sondern um unserer Schwäche willen, denn wir bedürfen Mittler und Versöhner-Logoi, weil wir ihn selbst, den Herrn der Welt, allzusehr fürchten. Deßwegen haben wir auch einst einen solchen Mittler angerufen, und zu ihm gesprochen: „Rede du für uns, daß der Herr nicht zu uns spreche, wir möchten sonst verderben“ (Exod. XX. 19.). Denn, um von Strafen gar nicht zu reden, nicht einmal die ungemischten Wohlthaten könnten wir fassen, wenn Gott sie selbst uns reichen würde, und nicht vermittelst seiner Diener.“

Alle Merkmale der Engellehre sind hier beisammen, und es sind folgende Punkte zu beachten. Erstlich, sie werden

λόγοι genannt. Zweitens, sie zerfallen im Allgemeinen in zwei große Classen: solche, welche in sterbliche Leiber fahren, bei diesen fortwährende Ebbe und Fluth, Hinaufschweben und Heruntersinken; sie bewohnen den Ort des Luftraums, der zunächst an die Erde gränzt. Nur einige von ihnen steigen ganz geläutert empor, und nehmen dann eine höhere Stelle im Himmel ein. Die zweite Classe umfaßt die, welche ganz rein sind und tugendhaft, d. h. die eigentlichen Engel; sie werden Augen und Ohren des Höchsten genannt, nach einem Bilde, das von den orientalischen Höfen entlehnt ist. Sie sind Mittler und Fürsprecher, nicht, weil sie Gott um seinetwillen zu seinem Dienste bedarf, sondern, um die göttlichen Wirkungen durch ihre Vermittlung auf die Menschen so überzutragen, daß diese es, nach dem Ausdrucke der Schrift, ertragen können.

Diese Aeußerungen über die Natur der Engel sind ohne allen Zwang durch Allegorie, und aus reiner Ueberzeugung unseres Theosophen gegeben. Er kam darauf durch die Erklärung der Himmelsleiter, die er, ganz gegen seine sonstige Art, für kein Bild, sondern für etwas wahres hält. Als solche frei ausgesprochene Ansichten beweisen sie erstlich, daß er sich Gott als einen über der Welt, oder genauer, über der äußersten Sternensphäre thronenden König dachte, wie wir schon oben, in der Lehre von Gott, angedeutet. Zweitens, daß der göttliche Logos keine bloße Kraft, sondern eine Person seyn muß. Denn wenn er die niedern Geister, die Engel, λόγοι nennt, und sie zu Vermittlern macht, so muß auch der Logos, als Vermittler, eine Person seyn, aus dem einfachen Grunde, weil Vermittlung nach der eigenen Erklärung unseres Verfassers, als ein Verkehr zweier Personen durch eine dritte bestimmt wird. Wir haben hier also einen neuen indirekten Beweis für die Richtigkeit unserer oben über die Logoslehre aufgestellten Behauptung.

Andere Stellen über die Engel dienen nur als weitere Belege oder zur Ausführung. Die verschiedenen Classen der Engel werden genau unterschieden, de plantatione: Pf. III. 92, unten: Gott habe in der Luft ein zweifaches Geschlecht geschaffen, nämlich die sichtbaren geflügelten Geschöpfe, oder die Vögel, außerdem aber noch unsichtbare δυνάμεις, ψυχῶν ὁ θίασος οὗτος ἀσωμάτων ἐστὶ, διακεκοσμημένων οὐ ταῖς αὐταῖς ἐν τάξεσιν· τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σώμασι θνητοῖς, καὶ κατά τινας ὡρισμένας περιόδους ἀπαλλάττεσθαι πάλιν· τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ γῆς χωρίου. Ἀνωτάτω δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωϋσῆς δὲ ὀνόματι εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους προσαγορεύει, πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τά τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθὰ, καὶ τῷ βασιλεῖ ὧν εἰσὶν ὑπήκοοι χρεῖοι. Es gibt also solche, welche aus Liebe zum Irdischen in sterbliche Leiber fahren, und nach bestimmter Zeit wieder zurückkehren; und solche, welche ganz rein im Aether wohnen; diese sind die eigentlichen Vermittler und Boten; und endlich solche, welche eine höhere Natur haben, als die erstere Classe, und nichts von der Erde wissen wollen; aber denn doch nicht so hoch stehen, als die zweiten. Diese letztern sind rein-geistig und durch und durch vernünftig. Philo beschreibt sie im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 222, so: ἀσώματοι ψυχαὶ, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημέναι τὸ ἄλογον, ὅλαι δι' ὅλων νοεραὶ, λογισμοὶ ἀκραιφνεῖς μονάδι ὁμοιούμενοι. Sie heißen bisweilen ἄγγελοι λειτουργοὶ, öfters δυνάμεις ὑπηρετούμεναι.

Ihr Dienst als Mittler, zwischen Gott und den Menschen, ist bald äußerlich sichtbar; in diesem Falle nehmen sie menschliche Leiber an. Von dieser Art waren die drei Ge-

stalten, die, nach Genes. XVIII. 2, dem Abraham erschienen sind. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 280, oben. „Die drei verwiesen der Sarah ihr ungläubiges Lachen, und machten ihr bemerklich, daß bei Gott kein Ding unmöglich sey. Da merkte Abraham, daß sie keine gewöhnliche Menschen seyen, sondern Propheten oder Engel, welche Menschengestalt angenommen: τότε μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἐθ' ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν. Aber dieser angenommene Leib ist nur Schein, und wenn ihnen auch thierische Verrichtungen, wie Essen und Trinken, zugeschrieben werden, so ist dieß nicht wahrhaft zu verstehen, sondern anzunehmen, daß sie sich bloß stellten, als ob sie äßen. Beides sagt Philo ebendaselbst pag. 282: „Merkwürdig ist es, daß jene Drei sich hungrig stellten, da sie es doch nicht waren, daß sie zu essen schienen, da sie doch nicht aßen. Noch wunderbarer aber ist es, daß diese körperlose Wesen aus Liebe zu den Frommen sich einen Leib anbildeten."

Solcher sichtbaren Engel hat sich Gott wahrscheinlich bedient bei dem Begräbnisse des Moses, von dem Philo am Ende des dritten Buches, de vita Mosis, erzählt: er habe in göttlicher Begeisterung seinen Tod und sein Begräbniß, das nicht durch Menschenhände, sondern durch unsterbliche Kräfte bereitet worden sey, vorausgesagt.

Die Vermittlung durch Engel kann aber auch geistiger Art seyn, und ungesehen die Seelen berühren. So in der Schrift, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 456, Mitte. Es ist von den himmlischen Schätzen die Rede, die bei Gott seyen, und allen Durst der Seele auf ewig stillen (cfr. Joh. IV. 14.), wer von diesen einmal gekostet, der wolle kein irdisches Wasser mehr trinken. Philo drückt dieß so aus: οὐδὲ ἂν οὐκ ἐκ λάκκου πίοι, ᾧ δίδωσιν ὁ θεὸς τὰς ἀκράτου μεθύσμα-

τος πύσεις, τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰνοχοεῖν ἠξίωσι, τότε δὲ καὶ δι᾽ ἑαυτοῦ, μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τιθείς. Wegen des Gegensatzes muß der Begriff „Engel“ hier wörtlich genommen werden. Das Bild *οἰνοχοεῖν* wird bekanntlich ebenso vom Logos gebraucht.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche de somniis, Pf. V. 34, oben. Philo sagt hier über Genes. XXVIII. 11: *ἐπορεύθη Ἰακὼβ εἰς Χαῤῥὰν καὶ ἀπήντησε τόπῳ*: „unter Ort sey der Logos zu verstehen; denn wenn die Seele Haran, d. h., die Sinne verlasse, so komme sie zunächst in den göttlichen Logos, der das Beste und Zuträglichste lehre. Nun fährt er fort: *οὐ γὰρ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι, τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δὲ ἰατρεύουσιν καὶ ἐκνοσηλεύουσιν τὰ ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, παραινέσεις ἱερὰς, ὥσπερ νόμους ἀκινήτους τιθέντες, καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες.* Den Grund, warum Philo plötzlich von der Einheit, *λόγος*, auf die Mehrzahl, *λόγοι*, überspringt, haben wir oben schon, bei einem ähnlichen Beispiele, nachgewiesen. Er mußte nämlich, nach dem Zusammenhange der Allegorie, den Logos zu tief unter Gott herabsetzen, was nicht zu seinen übrigen Lehren vom Mittelwesen, wohl aber auf die *λόγοι* paßte. Uebrigens sind diese hier ohne Zweifel als Wesen zu nehmen, theils, weil sonst der Ausspruch keinen rechten Sinn geben würde, theils, weil er mit dieser Stelle seine Erklärung der Himmelsleiter vorbereitet, die er ja von wirklichen Engeln deutet. Statt der Lesart *ἀπαξιῶν* schlägt Mangey, als besser zu der übrigen Lehre Philo's von Gott passend, *ἀξιῶν* vor, ich halte aber die gewöhnliche Lesart für die richtigere. Philo will sagen: Gott erscheint den Seelen, nur nicht in eigener Person, sondern vermittelst seiner Engel.

So geistig genommen, wie in diesen letztern Stellen,

werden die Engel fast zu Gedankendingen, ihre Wesenheit ist dem Verschwinden nahe. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da die ἄγγελοι so anführt, daß man ungewiß ist, ob er Wesen meine, oder nur in Bildern rede. So sagt er im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 52, unten, und 54, oben, mit Beziehung auf eine sittliche Erklärung der Himmelsleiter. „Die Seele des Asceten (deren Gattungsname Jakob ist), strebe nicht immer mit gleicher Kraft zur Vollendung an, sondern, bald schwebe sie auf, bald sinke sie wiederum zurück. Wenn sie sich wirklich zur Höhe erhebe, so werde sie von den urbildlichen und körperlosen Strahlen des Vernunftquells erleuchtet; wenn sie zurücksinke, nur von den Abbildern dieser Urbilder, von unsterblichen λόγοι, welche die Schrift „Engel“ nenne.“

Was ist nun unter diesen ἄγγελοι λόγοι zu verstehen? Es könnten wirkliche Engel gemeint seyn, und der Sinn wäre dann dieser: wenn die Seele des Andächtigen sich zur höchsten Höhe emporschwingt, so schaut sie die obersten Kräfte Gottes, nach denen die Welt geformt ist; sinkt sie aber zurück, so mag sie nur noch die niederen Engel erkennen, die sich zu den obersten Kräften verhalten, wie der λόγος zu Gott, weßhalb sie εἰκόνες heißen. Aber das Ganze könnte auch ein Bild seyn für den Gedanken, der höchste Grad menschlicher Erkenntniß ist die geistige Anschauung der Allmacht Gottes; die niederen und gewöhnlichen Grade, sind die irdischen einzelnen Kenntnisse, welche sich zu jener verhalten, wie das Abbild zum Urbild. Ich möchte erstere Erklärung vorziehen, wegen einer ähnlichen Stelle aus der Schrift, de migratione Abrahami, Pf. III. 490, unten. Er sagt hier: „Niemand könne zur Erkenntniß Gottes sich erheben, als der, den Gott selbst führe, wer aber der Gottheit einmal folge, der habe die göttlichen λόγοι zu Begleitern, welche die Schrift Engel nenne.“ Auf diesen Satz wendet er nun die Stelle, Genes.

XVIII. 16, an, wo es von Abraham heißt: „Er begleitete die drei Männer, die ihm im Haine Mamre erschienen waren“: συνεπορεύετο μετ' αὐτῶν συμπροπέμπων αὐτούς, und fährt so fort: „O der schönen Ausgleichung, nach welcher der Begleitende selbst begleitet wird, ganz dasselbe heimgebend, was er empfängt. So lange der Geist nicht vollendet ist, muß der göttliche Logos sein Wegweiser seyn. Denn es heißt ja in der Schrift (Exod. XXIII. 20.): Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, damit er dich bewahre auf deinen Wegen, und in das Land führe, das ich dir bereitet habe. Höre auf ihn und sey nicht ungehorsam, daß er nicht von dir ablasse, denn mein Name ist auf ihm.“ Ist der Geist aber zur höchsten Wissenschaft gelangt, so eilt er auf ihn zu, (Anspielung auf Genes. XVIII. 2.) und hält gleichen Schritt mit ihm; denn beide sind dann in gleicher Weise Nachfolger des höchsten Gottes.

Diese Stelle ist schwierig, und nur der Zusammenhang kann sie erklären. Die Schrift de migratione Abrahami ist ein mystischer Commentar zu Genes. XII. 1 — 7, wo erzählt wird, Abraham habe auf Jehova's Befehl, sein Vaterland, Chaldäa, seine Heimath und seine Verwandten verlassen, und sey in Begleitung seines Bruders Loth und seines Weibes Sarah nach dem gelobten Lande gezogen. Diese Auswanderung erklärt Philo auf den Uebergang vom chaldäischen Irrthume, der Abgötterei, zur Verehrung des einen Gottes; aber auch die Begleitung Loth's mußte gedeutet werden. Dieß führte ihn darauf, die verschiedenen mystischen Bedeutungen des biblischen Wortes „begleiten,“ συμπορεύεσθαι, συνομαρτεῖν, aufzuzählen. Sie sind sehr verschieden. Wenn es heißt, Abraham sey von Loth begleitet worden, so wolle dieß soviel besagen: der fromme Abraham habe auf seinem Wege zur Vollendung nicht immer einen sichern, festen Gang gehabt, noch gewußt, welchen Weg er einschlagen solle; denn Loth

bedeutet Wechsel und Mangel an Festigkeit. In ganz anderem Sinne komme das Wort vor, Genes. XIV. 24, wo Abraham einen Theil der Beute in Anspruch nimmt, für seinen Begleiter Eskol, Aner und Mamre. Diese Namen bedeuten τρόποι der beschaulichen Seele, durch welche sie zur Tugend geleitet werde. Ein Geist, der sie zu Begleitern habe, sey entschlossen, mit gesammter Kraft in die Höhe zu streben. Darum werde auch dem Frommen der Orakelspruch zu Theil (Exod. XXIV. 1.): „Gehe hinauf zu dem Herrn, du und Aaron, Nadab und Abihu und die 70 Aeltesten in Israel," dieß heiße: „Schwinge dich empor, o Seele, zur Anschauung Gottes, wohlgeordnet, geistig, freiwillig, ohne Furcht und mit Liebe; denn Aaron bedeute die Rede, welche dem prophetischen Geiste zur Offenbarung dient; Nadab aber freiwillig oder einen Mann, der Gott nicht aus Zwang dient; Abihu endlich, mein Vater, d. h., einen Sinn, der nicht einen Herrn, sondern einen Vater in Gott sieht. Jene Namen zusammen bedeuten die Kräfte eines Geistes, der würdig ist zu herrschen." Nun fährt Philo fort, um auf die letzteren Bedeutungen des Wortes συμπορεύεσθαι überzugehen. „Aber immer noch ist zu befürchten, der Geist möchte ohne göttliche Führung und ohne Weisheit emporstreben; darum bittet Moses, Gott möchte ihn selbst leiten. Denn er spricht (Exod. XXXIII. 15.): wenn du nicht selbst mich leitest, so führe mich nicht weg von hier. Jede Bewegung, ohne göttlichen Antrieb, ist schädlich, und es ist besser unten zu bleiben, wie die meisten Menschen, als ohne göttliche Führung aus irdischem Uebermuthe in die Höhe zu streben, wie es schon vielen Sophisten ergangen ist. Oder vielleicht wollen jene Worte auch soviel besagen: führe mich nicht in die Höhe, d. h. gib mir keine irdischen Güter, wie Reichthum, Ehre, Herrschaft, ohne daß du mich begleitest, d. h., ohne daß du mich sie ge-

brauchen lehrest, denn Vielen sind sie zum Fallstricke geworden, wenn Gott sie nicht leitete."

Nun fährt Philo in den Worten fort, die wir zuerst gegeben haben.

Es ist vorerst klar, daß er in dieser Wendung die letzte Bedeutung des Wortes ἀκολουθεῖν erschöpfen wollte; denn vorher hat er es auf die menschlichen Geisteskräfte, die τρόποι ψυχῆς, dann auf Gott selbst angewandt, jetzt deutet er es auch auf die ἄγγελοι. Möglicherweise könnten nun die λόγοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, Bilder für die Tugenden, der Logos-Seelenführer, Sinnbild für die reine Vernunft seyn, so daß der Sinn wäre: ein Geist, der sich zu Gott erhebt, schwingt sich nicht bloß mit einem Theile seines Selbst, sondern mit seinen edelsten Kräften zum Höchsten empor, sein ganzes Wesen wird dadurch geadelt. Gegen diese Erklärung ließe sich einwenden, daß er dann ganz dasselbe sagen würde, was nach seiner eigenen Deutung in dem Spruche, Exod. XXIV. 1, liegen soll, daß er also auf diese Art gar nichts neues vorbrächte, was er doch mußte, da er hier eine neue Bedeutung des Wortes συμπορεύεσθαι aufführen will. Allein er würde immer noch etwas neues geben, zwar nicht der Bedeutung, aber doch dem Bilde nach, denn oben ist von Menschen, hier, mit Beziehung auf Exod. XXXIII. 20, von Engeln die Rede. Viel wichtiger, und entscheidend sind folgende zwei Einwürfe. Mit der Wendung: „aber immer ist zu fürchten, daß der Geist, ohne göttliche Führung, emporstreben möchte," spielt er den Begriff, συμπορεύεσθαι, auf etwas über, das nicht zum Wesen der Seele gehört, auf eine göttliche, von außen kommende Einwirkung. Da nun unsere Stelle, sowohl durch den Zusammenhang, als auch durch die Natur ihrer Worte und Bilder ebenfalls in die letztere Classe gehört, so muß unter λόγοι und λόγος auch etwas von der Seele verschiedenes, göttliche von außen wirkende Kräfte verstanden werden.

Ferner würde die Schilderung und Ausführung, die Philo dem Verse, ἰδοὺ ἀποστέλλω, gibt, gar keinen Sinn haben, sobald Logos als bloßes Bild genommen würde. Niemand wird dieß läugnen, man müßte denn etwa sagen, Philo springe von dem Hauptgedanken, der durch Logos im Allgemeinen bezeichnet werde, willkürlich ab, und verfolge das Bild ganz zwecklos, verleitet durch die Erzählung, Genes. XVIII., von der er ausgegangen war. Allein diese Ansicht verbietet schon der erstere Einwurf, da er ja, dem Zusammenhange nach, von außen kommende göttliche Wirkungen aufführen will.

Ich glaube demnach, daß er hier unter λόγος und λόγοι etwas wesenhaftes, d. h. göttliche Kräfte meint, welche die aufstrebenden Gedanken wirklich zur Wahrheit leiten, und zwar um so mehr, da er auch sonst den Engel von Exod. XXXII. 20. für ein Wesen, und jene Erscheinungen von Genes. XVIII. für wahrhafte Gestalten erklärt, weßwegen es ihm um so näher liegen mußte, auch bei einer mystischen Deutung, Kräfte in ihnen zu finden, die von der Seele selbst verschieden sind. Allerdings ist der Gedanke, der nach dieser Erklärung angenommen wird, für unsere Art, die Sachen anzusehen, auffallend; aber für die Zeit unseres Verfassers nicht ohne Analogie. Leitete ja das jüdische wie das christliche Alterthum die bösen Regungen in des Menschen Herz vom Teufel, die guten von den Schutzgeistern oder den Genien eines Jeden her. Und Philo selbst erklärt das vielnamige Wesen, das bald πνεῦμα ἅγιον, bald λόγος, bald σοφία genannt wird, für einen Geist, der die Menschen in alle Wahrheit leitet.

Noch ist in der letzteren Stelle der schnelle Uebergang von der Mehrheit λόγοι zu der Einheit λόγος zu bemerken. Der Grund dieses Sprunges mag theils in dem Spruche, Exod. XXXI., liegen, der ihm zum Beweise seiner Behauptung, daß die Engel Geleiter der Seelen seyen, in den Sinn kam, und die Einzahl erforderte, theils aber auch darin, daß

es ihm däuchte, zu einem ψυχοπομπὸς sey ein höheres Wesen nöthig, als die gewöhnlichen Engel, nämlich der Fürst derselben. Wir hätten also hier gerade den entgegengesetzten Fall von dem, den wir oben bemerkt. Der Begründung des Satzes, den wir entwickelten, thut dieser Wechsel jedoch keinen Eintrag; denn wenn der Logos Seelenführer ist, warum nicht auch die λόγοι, von denen Philo zuerst ausging.

Soviel über diese Stelle. Es finden sich aber auch andere ähnliche, in denen die Engel offenbar bildlich angeführt werden. So de linguarum confusione, Pf. III. 326. Es ist hier von den Mißhandlungen die Rede, welche (nach Genes. XIX.) die Sodomiten den zwei Engeln zufügen wollten, die bei Loth herbergten. Philo deutet diese Geschichte mystisch auf den Krieg, welchen die niedern Seelenkräfte gegen den νοῦς führen, und läßt sich so vernehmen: „Siehest du nicht, wie die Thoren, die Geblendeten am Geiste, der doch helle sehen sollte, das Haus der Seele mit gesammter Macht umstürmen, um die hochheiligen λόγοι, welche ihre Wächter und Beschützer sind, zu schänden und zu verderben, ohne daß ein einziger sich den Rasenden entgegenstellt, oder wenigstens der Theilnahme an der Schändung entfliehen will! Denn nicht die Einen bloß, und die Andern nicht; nein, das ganze Volk umgab das Haus, jung und alt hatte sich gegen die göttlichen Werke, oder λόγοι, welche die Schrift Engel nennt, verschworen, (κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους). Der Ausdruck θείων ἔργων, als gleichbedeutend mit λόγων, spricht unabweislich für ein Bild, so wie die Worte οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους beweisen, daß auch dieser historisch klingende Beisatz, bildliche Darstellung nicht ausschließt.

Wir haben also hier ein merkwürdiges Beispiel von derselben Zweideutigkeit in der Lehre von den Engeln, als λόγοι, welche wir oben, in der Lehre vom Logos selbst, gefun-

den haben. Es ist dieß auch nicht zu verwundern; sobald Philo einmal die Schrift in doppeltem Sinne nahm, und die Erzählungen bald wörtlich, bald mystisch deutete, so mußte, wenn ein bestimmter Begriff von geistigen Regungen in der Seele aufgestellt werden sollte, der Name zum Bilde werden, weil wir keinen Begriff von höheren Wesen haben, welche reingeistig auf den Geist wirken können.

Es sind nun noch zwei Fragen übrig; die erste, ob Philo sich auch böse Engel dachte; die zweite, wer jene höhern Wesen seyen, die nach den obigen Stellen in ewigem Kreislaufe hinaufstreben und wieder heruntersinken. Wir behandeln diese doppelte Frage auf einmal, weil sie durch eine und dieselbe Beweisstelle gelöst wird. Die kurze Antwort ist: Philo dachte sich jene Seelen, die aus dem Luftraume herniedersteigen, als Menschen; zweitens, es gibt nach ihm weder einen Teufel, noch überhaupt böse Engel. Dieß geht hervor aus der Schrift de gigantibus, Pf. II. 358—364. Mang. I. 263. u. flg. Philo erklärt in dieser Schrift die Worte, Genes. VI. 2—5, und äußert sich über den zweiten Vers, (in dem er statt υἱοὶ θεοῦ, wie es in den heutigen LXX. lautet, mit mehreren andern alten griechischen Vätern, ἄγγελοι θεοῦ liest) also: „Die Engel Gottes sahen, daß die Töchter der Menschen schön sind, und lasen sich diejenigen unter ihnen aus, die ihnen wohlgefielen. Die Wesen, welche die andern Philosophen Dämonen nennen, werden von Moses mit dem Namen Engel bezeichnet. Es sind dieß Seelen, die in der Luft herumschweben. Niemand glaube, daß dieß ein bloßes Mährchen sey. Denn die ganze Welt muß belebt seyn, und jedes der Elemente fordert seine Bewohner. Die Erde hat die Landthiere, das Meer und die Flüsse die Wasserbewohner, das Feuer seine Salamander, die sich besonders häufig in Macedonien finden sollen, der Himmel die Sterne. Denn auch diese sind reine und göttliche Seelen,

weßhalb sie sich im Kreise herumdrehen, was die natürlichste Bewegung für den Geist ist. So muß denn auch der Luftraum seine Geschöpfe haben, ob sie gleich nicht sichtbar sind.“ Er beweist ihre Existenz in den folgenden Worten, theils negativ daraus, daß ja auch die menschlichen Seelen nicht sichtbar seyen und doch existiren, theils positiv aus dem Grunde, daß die Luft Quell des Lebens für alle Geschöpfe sey, indem durch üble Luft alles zu Grunde gehe, durch gute aber gestärkt werde, woraus denn natürlich folge, daß sie vor allen andern Elementen Leben und Geschöpfe in sich schließe. Hierauf fährt er so fort: „Von diesen Seelen steigen die einen in Leiber herab, die andern dagegen wollen mit keinem Theile der Erde Verkehr haben, sondern heilig, rein und nur mit dem Dienste des Vaters beschäftigt, werden sie von Diesem zur Aufsicht über die Sterblichen gebraucht. Jene andern aber stürzen in den Leib, wie in einen Strom herab, und werden zum Theile von den Wirbeln desselben verschlungen und gehen unter; einigen dagegen unter ihnen gelingt es, dem Andrange zu widerstehen; sie tauchen auf aus der Tiefe, und schwingen sich mit der Zeit wieder zu dem Orte empor, von dem sie herabgekommen sind. Dieß sind die Seelen derer, welche sich der Weisheit ergaben, und vom Anfange bis zum Ende gestrebt haben, dem Leben im Leibe abzusterben (τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον), um des ewigen und geistigen Lebens bei dem Ungebornen und Unvergänglichen theilhaftig zu werden. Jene aber, welche verschlungen werden, sind die Seelen der gewöhnlichen Menschen, welche die Weisheit vernachlässigten, und sich wandelbaren und dem Zufalle unterworfenen Dingen hingaben, von denen keines auf den unsterblichen Geist Bezug hat, nämlich der Leiche, die an uns angefesselt ist, d. h. dem Leibe, oder auch andern Dingen, die noch lebloser sind, als der Leib,

wie Ruhm, Geld, Herrschsucht, und was dergleichen Täuschungen mehr sind.“

„Willst du daher dem Aberglauben, einem großen Uebel, entfliehen, so halte Seelen, Engel und Dämonen zwar für verschiedene Namen, aber für eine und dieselbe Sache. Gleichwie die Menge von guten und bösen Dämonen und Seelen spricht, so halte du dafür, daß es unter den Engeln würdige Geister gibt, die Vermittler sind zwischen Gott und den Menschen, aber auch unwürdige, die jenen Namen gar nicht verdienen. Bei diesem Glauben wirst du die Wahrheit nicht verfehlen. Hiefür spricht die Stelle des Psalmisten (77, 49.): *ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ, θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλίψιν, ἀποστολὴν δι᾽ ἀγγέλων πονηρῶν.* Er meint hiemit die Schlechten, des Namens der Engel Unwürdigen, welche die Töchter des ächten Logos, die Wissenschaften und Tugenden, nicht kennen, sondern der Sterblichen Töchtern nachlaufen, welche keine geistige Schöne an sich haben, sondern nur trügerischen Reiz, der die Sinne bestrickt. Sie nehmen sich aber nicht Jede ohne Unterschied, sondern der Eine liest diese, der Andere jene heraus; die Einen die Töchter des Gesichts, die Andern des Gehörs, wieder Andere des Geschmacks u. s. w. Denn verschieden ist der Hang nach Lust, dem Einen gefällt dieß, dem Andern jenes.“

Aus dieser merkwürdigen Stelle geht erstlich hervor, daß Philo in der angegebnen Erzählung der Genesis eine gewisse äußere Wahrheit anerkennt, ohne jedoch die Unzucht der Engel wörtlich zu nehmen; vielmehr findet er bloß den Sinn darin: himmlische Seelen seyen aus Liebe zum Fleische herabgesunken von den seligen Höhen, in denen sie lebten. Für's zweite ersehen wir daraus, daß er keine besondere bösen Engel, noch einen Fürsten derselben anerkennt; wiewohl er deutlich genug den Glauben an den Teufel, als Volksmeinung bezeichnet. Für ihn gibt es nur gefallene Geister, und diese

sind die Menschen. Man halte dieß nicht für eine zufällige Ansicht, sie ist vielmehr auf's innigste mit seinem ganzen Systeme verwoben. Er findet nämlich, wie wir schon gezeigt haben und noch zeigen werden, das Böse im Fleische oder in dem Leibe, folglich kann es für ihn auch keinen körperlosen, bösen Geist, also auch keine Teufel geben; im Gegentheile, so wie ein höheres Wesen böse wird, d. h., sobald es sich von der Liebe zur Materie besiegen läßt, sinkt es auf die Erde herab, und wird in den Leib, als in ein Gefängniß, eingeschlossen. Deßhalb findet sich auch nirgends, in unseres Philosophen Schriften, eine Spur von einem bösen Engel. In dem ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, gegen oben, wird zwar ein δαιμόνιον erwähnt, ohne Zweifel in böser Bedeutung: „Balak habe den Seher Bileam, am Morgen nach seiner Ankunft, auf einen Hügel geführt, wo die Säule eines δαιμόνιον stand, das die Eingebornen verehrten.“ Ἔνθα καὶ στήλην δαιμονίου συνέβαινεν ἱδρῦσθαι, ἣν οἱ ἐγχώριοι προσεκύνουν. Allein wahrscheinlich verstand er darunter einen Götzen, der nicht in der Wirklichkeit, sondern im Aberglauben der Eingebornen, existirte. — Wir haben gezeigt, daß jene Engel der dritten Classe zu Menschen werden. Somit sind wir in unserer Darstellung auf den Punkt gekommen, wo wir am schicklichsten den Himmel verlassen, und zu dem Geschlechte der Erdgebornen herabsteigen können.

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menschen.

Diese zerfällt in zwei nicht zusammenhängende Abschnitte, in deren einem die Philosophie, im andern die mosaische Offenbarung vorherrscht; der eine handelt von der Natur des Menschen im Allgemeinen, der andere von der Geschichte des ersten Menschen nach Moses. Beginnen wir mit dem ersteren.

Daß die Menschenseelen präexistirten, erfuhren wir schon aus dem Ende des vorhergehenden Capitels. Philo sagt es an andern Stellen noch deutlicher. So in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 82, oben. „Die Verheißung, welche Gott (Genes. XXVIII. 15.) dem Jakob im Traume gibt, sey vielleicht von der Unvergänglichkeit der Seele zu verstehen. „Denn sie hat, wie wir oben gezeigt (er meint die Stelle, Pf. V. 60. 62, die wir ebenfalls oben gegeben), den himmlischen Raum verlassen, und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott diejenigen wieder zurück, die ihm wohlgefallen: ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Auf ähnliche Weise braucht er in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122, vom Geboren werden, den Ausdruck: ἐπειδὰν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις, und vom Sterben: καθόδον τὴν εἰς πατρίδα εὑρεῖν. Ebendeßhalb nennt er das irdische Leben sehr oft eine Pilgrimschaft. So de mundi opificio, Pf. I. 92, oben: „die Worte: Gott blies dem Menschen den lebendigen Odem in die Nase," seyen so zu verstehen; ein Theil jener seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewandt, wie zu einer Colonie, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον. Ebenso de agricultura, Pf. III. 30, unten. Er deutet hier die Worte der Jakobiden an Pharao, εἶπαν τῷ Φαραῷ παροικεῖν ἐν τῇ γῇ ἥκαμεν, Genes. XLVII. 4, mystisch so: „Wenn euch ein Tadelsüchtiger befragt, warum seyd ihr, die ihr doch von Geburt an Hirtenleute und mit der Sorge eurer Seelenheerde beschäftigt waret, nach Aegypten, d. h., in den Leib, in das Reich der Leidenschaften eingezogen, so könnt ihr frei antworten: nicht, um darin zu wohnen, κατοικεῖν, sondern bloß um Beisassen zu seyn, παροικεῖν. Denn in Wahrheit hält jeder Weise für sein Vaterland den Himmel, und die Erde für die Fremde." —

Zum Verständnisse dieser Stelle muß man sich erinnern, daß Philo Aegypten zum Sinnbilde des Leibes und des Bösen macht, *ποιμήν* aber für den mystischen Ausdruck deßjenigen ansieht, der seine Seelenkräfte in Ordnung hält.

Der Himmel, d. h. der Luftraum, oder auch die höheren Sphären, sind das wahre Vaterland der Seelen. Deßwegen sagt er, **de decalogo, Mang. II. 202**, Mitte, der Mensch sey, seinem edelsten Theile, der Seele nach, dem Himmel verwandt: *ἄνθρωπος δὲ ζῶον ἄριστον κατὰ τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἑαυτῷ, τὴν ψυχὴν, συγγενέστατος τῷ καθαρωτάτῳ τῆς οὐσίας, οὐρανῷ.* Und ebendeßhalb konnte er, **de nominum mutatione**, Pf. **IV**. 430, Mitte, sagen: „Das Geschlecht der Weisen sey häufig im Himmel, selten auf Erden.“ *Τοῦτο τὸ γένος (τῶν σοφῶν) σπάνιον μὲν ἐπὶ γῆς, παμπολὺ δὲ ἐν οὐρανῷ.*

Den himmlischen Ursprung der Seele drückt er in verschiedenen Bildern aus, ist aber über die eigentliche Natur des Geistes nicht recht mit sich einig. Gewöhnlich nennt er ihn *ἀπόσπασμα* oder *ἀπαύγασμα θεοῦ*, *θεῖον* oder *θείας φύσεως*. So **de mundi opificio**, Pf. **I**. 100, oben: „Die Verwandtschaft der Menschen mit dem himmlischen Vater sey auch nach dem Sündenfalle geblieben. Von welcher Art ist nun diese Verwandtschaft: *ἡ δὲ συγγένεια τίς; πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς.* Die *φύσις μακαρία* ist natürlich Gott. Ebenso **de somniis I**, Pf. **V**. 18: „Der menschliche Geist sey ein *ἀπόσπασμα θεῖον*. Doch die merkwürdigste Stelle in dieser Beziehung findet sich, **quod deterior potior. insidiari soleat**, Pf. **II**. 202, Mitte, **Mang. I**. 208, unten. Er hatte vorher die Kraft der menschlichen Erkenntniß gepriesen, welche Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare umfasse, und fährt nun so fort: „Wie wäre es möglich, daß der Geist, ein kleines Ding, eingeschlossen in das Herz oder das Gehirn, die Größe

der Welt und des Himmels fassen könnte, wenn er nicht ein Bruchstück von jener göttlichen Seele wäre; aber ein Bruchstück, das nicht von seinem Ganzen getrennt ist. Denn nichts wird vom Göttlichen durch Abtrennung ausgeschieden, sondern nur durch Ausdehnung. Weßhalb auch der menschliche Geist, wenn er die Welt betrachtet, sich bis zu den Gränzen des Alls hinausstreckt, ohne zu brechen; denn seine Kraft ist dehnbar. *Πῶς εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις, ἐγκατειλημμένον, μέγεθος οὐράνου καὶ κόσμου χωρῆσαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν; Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβάνων. Ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Auf die hohe Wichtigkeit dieser Stelle werden wir später zurückkommen.

Philo bleibt jedoch der Ansicht, die hier ausgesprochen ist, nicht überall treu. Man vergleiche **de nominum mutatione**, Pf. IV. 416, von unten: *νοῦς βραχύτατον μὲν ὄνομα, τελειότατον δὲ καὶ περιμάχητον ἔργον, τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα, ἢ ὅπερ ὁσιώτερον εἰπεῖν τοῖς κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφοῦσιν εἰκόνος θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερές.* Er fühlte also, daß erstere Ansicht nicht mit der mosaischen übereinstimme; dennoch stellt er beide zusammen, beinah, als wären sie nur dem Ausdrucke, nicht der Sache nach, verschieden, während in der That beide sich ganz entgegengesetzt sind.

Man sieht indeß, daß er die Seele für etwas körperähnliches hält. Dieß führt uns auf die Frage über die Bestandtheile der Seele und ihr Wesen. Philo kannte die Schwierigkeit derselben recht gut. Im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 16, oben, **Mang. I. 625**, sagt er: „Von den vier Theilen, aus welchen der Mensch besteht, sind drei, näm-

lich der Leib, die Sinne und die Rede, begreiflich, der vierte aber, nämlich der Geist, ist nicht begreiflich. Was ist er, seinem Wesen nach, Geist, Blut oder gar Leib? Leib ist er nicht, sondern er ist unkörperlich. Ist er aber Gränze, Gestalt, Zahl, Thätigkeit, Harmonie oder etwas dergleichen? (ἢ πέρας, ἢ εἶδος, ἢ ἀριθμός, ἢ ἐντελέχεια, ἢ ἁρμονία, ἤ τι τῶν ὄντων). Und bei der Geburt, kommt er da schon ausgebildet in uns hinein, oder wird die Feuernatur in uns, wie Eisen in der Werkstätte des Schmiedes, von der umströmenden Luft, wie in der Schmiede durch kaltes Wasser, zur festen Masse, weßwegen auch ψυχή von ψύξις abgeleitet seyn dürfte? Und weiter, erlöscht er, wenn wir sterben, und geht er mit dem Leibe zu Grunde, oder überlebt er ihn, oder ist er gar unvergänglich?" So schwankend sich auch Philo in diesen Worten ausspricht, so leuchtet doch die Meinung durch, daß der Geist ein Bruchstück des Aethers sey, der, nach ihm, göttliches Feuer ist. Für diese Ansicht zeugen noch viele andere Stellen. So **legis allegor. III.** Pf. I. 336, Mitte: τὸ σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέριός ἐστιν, ἀπόσπασμα θεῖον. Und **quod Deus sit immut.**, Pf. II. 408, oben: ἡ ψυχὴ οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις (die Sterne) ἐδημιουργοῦντο. Dieser Stoff ist bekanntlich der Aether. Man vergleiche noch **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 126, oben: „Gleich wie Worte und Namen aus Buchstaben bestehen und in diese sich auflösen, so ist jeder von uns aus den vier Elementen gebildet, und wird einst an jedes derselben seine Schuld bezahlen. Dieß gilt aber nur von dem Leibe, das geistige und himmlische Geschlecht der Seele, kehrt in den Himmel, wie in ihr Vaterhaus, zurück. Denn es gibt, nach dem Ausspruche eines alten Weisen, einen fünften Stoff, der sich im Kreise dreht, und edler ist als die vier andern. Aus die-

n sollen die Sterne und der ganze Himmel gebildet seyn, nd aus ihm ist auch die Seele abzuleiten (ἧς κατὰ τὸ ἀκό-λουθον θετέον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόσπασμα).“ Der alte Weise, auf den er sich beruft, ist ohne Zweifel Aristoteles, cfr. de coelo **I.** cap. 2.

Abermals bleibt jedoch unser Theosoph dieser Ansicht, die freilich weder zur Ideenlehre, noch zu den mosaischen Urkunden paßt, nicht überall treu, sondern in andern Stellen schimmert das mosaische Vorbild durch. So de plantatione, Pf. **III.** 94, unten: οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. Ich folge nämlich der nach Eusebius verbesserten Lesart, statt der offenbar verdorbenen in den Handschriften.

Zu vergleichen ist noch de concupiscentia, **Mang. II.** 356, gegen unten: „Das Wesen der Seele ist Geist, so lehrt uns Moses; denn da er sagt, Gott hauchte die Seele ein, so liegt am Tage, daß sie etwas ätherisches, ein Hauch ist, oder vielmehr noch etwas besseres als ätherischer Hauch, nämlich ein Abglanz der seligen und dreimal seligen Natur (τὸ δ' ἐμφυσώμενον, δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. Diese Stelle ist der vorhergehenden darin gleich, daß sie die Seele nicht aus dem Aether abgeleitet wissen will, ungleich aber darin, daß sie wieder zur Emanation zurückkehrt, welche in dem Ausdrucke ἀπαύγασμα deutlich genug liegt.

Wir müssen also sagen, daß Philo in diesem P… wie in so vielen andern, nicht mit sich einig ist, int…

meist einen bestimmten Begriff, den (Aetherstoff), hie und da ein x (bald dreimal selige Natur, bald Abbild des Logos, bald Idee genannt), als Grundstoff der Seelen annimmt. Dieß gilt jedoch nur in der Theorie, wenn ich so sagen darf, in der Praxis ist er entschieden; die Ansicht, daß die Seele aus ätherischer Feuernatur bestehe, ist bestimmt seine eigene. Hiefür spricht vorerst die überwiegende Mehrzahl der Stellen, in denen er der ätherischen Abstammung huldigt. Die andere Ableitung bringt er nur beiläufig vor und nie da, wo er sich bestimmt über das Wesen der Seele auslassen will. Für's zweite spricht dafür seine ganze Theosophie. Denn wenn die Sterne, wenn die höchsten Engel aus jenem Lichtstoffe gewoben sind, wenn derselbe Urborn alles Lebens ist, wie Philo oft behauptet, warum nicht auch die menschlichen Seelen? Ferner, wenn Gott ein Lichtwesen ist, auf welche Meinung sich unser Verfasser bestimmt neigt, warum nicht auch die Seelen, da sie ja göttlicher Natur seyn sollen? Endlich ist die ganze Lehre vom λόγος, vom πνεῦμα ἅγιον, vom Einflusse der Engel auf die Menschengeister, von den Gnadenwirkungen nur aus jener Stelle, quod deter. potior. ins. sol., begreiflich, welche die Seelen zu einem ἀπόσπασμα θεῖον οὐ διαιρετὸν macht. Denn wenn die Seele ein herniedergedehnter, nicht abgerissener Theil jenes himmlischen Stoffes ist, dann steht die Geisterwelt in innigster, physischer Verbindung; und wie die elektrische Materie, durch gute Leiter gefördert, mit Gedankenschnelle auf unendliche Entfernung wirkt, und ungesehen das Mark der Dinge durchdringt, so können, nach unseres Theosophen Ansicht, die himmlischen Naturen alle, Gott, der Logos, der heilige Geist, die Engel, verbunden durch ein unsichtbares, unzerreißbares Band (τῷ οὐ διαιρετὰ εἶναι) in jedem Momente auf jede Seele wirken, und so allein kann die himmlische Natur, der Logos, zum innern Principe der Geister werden, was eine der auffallend-

sten Lehren der Alexandriner ist. Demnach ist die benannte Stelle eine der wichtigsten in den Schriften Philo's, ja man könnte sagen, sie enthalte den Schlüssel zu seinem ganzen Systeme, und sie haben wir auch gemeint, wenn wir in den früheren Capiteln auf eine weitere Entwicklung der philonischen Lehre verwiesen, welche die Lehre von den himmlischen Naturen erst klar machen werde.

Als ein Himmelsgeborner ist der Mensch frei; denn in nichts zeigt sich sein göttlicher Ursprung so schön, als in der göttlichen Freiheit, die ihm vor allen andern Kreaturen zu Theil geworden. Ganz so, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 408: „Der Mensch sey aus dem nämlichen Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deßhalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzuge, soviel der Mensch davon fassen konnte, Theil nehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig; den Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber er allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, und wird auch dafür gestraft.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche leg. alleg., Pf. I. 142: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht“ (cfr. Genes. II. 7.), denn wäre dem Menschen das wahre Leben nicht eingegeben worden, und wäre er also zur Tugend unfähig gewesen, so hätte er, für seine Sünden bestraft, sagen können, daß er ungerecht bestraft werde: Gott selbst sey an seinen Vergehungen schuld, weil Er ihm, die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen; denn Fehler ohne Freiheit seyen keine Fehler.

Wegen dieser göttlichen Eigenschaft wird die Seele ein Tempel Gottes genannt. So in der schon früher angeführ-

ten Stelle de somniis I, Pf. V. 98, oben: „Es gebe zwei Tempel Gottes,“ ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή. Ebenso de nobilitate, Mang. II. 437, unten: „Das wahrhaft Gute habe in nichts äußerem seinen Sitz, weder im Körper, noch in der Seele, sondern allein in dem königlichen Geiste. Denn da Gott wegen seiner Milde und Güte das Gute in die Welt einführen wollte, habe er keinen würdigeren Tempel gefunden, als den Geist: νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθόν.

Sofern die Seele präexistirt, ist sie Monas; wenn sie aber Mensch wird, entsteht eine Dyas, gleich wie die Seele des Frommen durch den Tod wieder zur Einheit wird. Philo äußert sich im dritten Buche de vita Mosis, über das Abscheiden des Gesetzgebers also: „Er habe, kurz ehe er die Heimreise in den Himmel wieder antreten, und aus der Zweiheit des Leibes wieder zur Einheit werden sollte, jedem der zwölf Stämme sein Loos vorher verkündigt,“ ἐπειδὴ ἔμελλεν ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὅς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Zwar wird hier bloß gesagt, er sey aus der Zweiheit wieder zur Einheit geworden: allein dieser Satz, schließt, sobald man die Präexistenz annimmt, den andern in sich, daß er vor dem Eintritte in dieses Erdenleben reine Monas gewesen sey.

Die Art dieses Uebergangs ist, nach der oben angeführten Stelle aus dem ersten Buche de somniis, Pf. V. 16, ungewiß. Es frägt sich nämlich, ob der Geist schon vorher feste Gestaltung habe und concentrirt sey, oder ob die Verdichtung erst hier unten vorgehe, indem nämlich ein Theil jener höchst ausdehnbaren Feuermaterie erst durch die Kälte des Luftraums zu einem festen Ganzen gerinne, wenn man so sagen

darf. Da jedoch Philo, in so vielen Stellen, die Menschen als Engel, folglich als bewußte Geister, präexistiren läßt, so scheint er in Praxi für die erstere Ansicht entschieden. Man vergleiche übrigens noch die Stelle legis allegor. I, Pf. I. 140, oben, die ebenfalls für die erstere Meinung zeugt.

Der sichtbare Mensch besteht nun, nach der natürlichsten und bei Philo häufigen Eintheilung, aus Seele und Leib, σῶμα καὶ ψυχή, die Unterabtheilungen jedoch sind sehr verschieden. Bald folgt Philo einer moralischen, von Plato entlehnten Eintheilung, nach welcher die Seele in drei Theile zerfällt, erstens: λογισμὸς, λόγος oder νοῦς, zweitens τὸ θυμικὸν, und endlich die ἐπιθυμία. So im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 160, gegen unten: ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερὴς, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν, τὸ δὲ θυμικὸν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν· καὶ συμβέβηκε τοῦ μὲν λογικοῦ χωρίον εἶναι καὶ ἐνδιαίτημα κεφαλὴν, τοῦ δὲ θυμικοῦ τὰ στέρνα, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ, τὸ ἦτρον. Ebenso de confusione linguarum, Pf. III. 322, untere Mitte: τριμεροῦς ἡμῶν τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης, τὸ μὲν νοῦς καὶ λόγος, τὸ δὲ θυμὸς, τὸ δὲ ἐπιθυμία κεκληρῶσθαι λέγεται. In der Schrift de concupiscentia, Mang. II. 350, unten, wiederholt er dieselbe Eintheilung und bestimmt zugleich das Verhältniß des einen Theiles zur andern, genauer auf folgende Weise: οἱ μὴ χείλεσιν ἄκροις γευσάμενοι φιλοσοφίας, ἀλλὰ τῶν ὀρθῶν δογμάτων αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἑστιαθέντες, διερευνησάμενοι φύσιν ψυχῆς, καὶ τριττὸν εἶδος ἐνιδόντες αὐτῆς, τὸ μὲν λόγου, τὸ δὲ θυμοῦ, τὸ δὲ ἐπιθυμίας, λόγῳ μὲν ὡς ἡγεμόνι τὴν ἄκραν ἀπένειμαν, οἰκειότατον ἐνδιαίτημα, κεφαλὴν, ἔνθα καὶ τῶν αἰσθήσεων, ἀεὶ τοῦ νόμου καθάπερ βασιλέως δορυφόροι, τάξεις παρίδρυνται, θυμῷ δὲ τὰ στέρνα· τῇ μὲν ἵνα στρατιώτου τρόπον θώρακα ἀμπεχόμενος, εἰ μὴ καὶ ἀπαθὴς ἐν πᾶσιν ἀλλὰ καὶ δυσάλωτος ᾖ· τῇ δὲ, ἵνα πλησίον τοῦ λόγου παρῳκισμένος ὑπὸ τοῦ γείτονος ὠφελῆται, κατεπᾴδοντος αὐτῷ

φρονήσει, καὶ πρᾴα πάθη κατασκευάζοντος. Ἐπιθυμίᾳ δὲ τὰ περὶ τὸν ὄμφαλον, καὶ τὸ καλούμενον διάφραγμα χῶρον. Ἔδει γὰρ αὐτὴν ἥκιστα μετέχουσαν λογισμοῦ πορρωτάτω τῶν βασιλείων αὐτοῦ διῳκίσθαι, μόνον οὐκ ἐπὶ ἐσχατιαῖς, καὶ πάντων ἀπληστότατον καὶ ἀκολαστότατον οὖσαν θρεμμάτων ἐμβόσκεσθαι τόποις, ἐν οἷς τροφαὶ καὶ ὀχεῖαι.

Nach einer zweiten Unterabtheilung, bei welcher die Erkenntniß zu Grunde liegt, zerfällt die Seele in αἴσθησις, λόγος und νοῦς. So de congressu quaer. erud. grat., Pf. IV 184, unten: ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τρία μέτρα εἶναι δοκεῖ, αἴσθησις, λόγος, νοῦς, αἰσθητῶν μὲν αἴσθησις, ὀνομάτων δὲ καὶ ῥημάτων καὶ τῶν λεγομένων, ὁ λόγος, νοητῶν δὲ ὁ νοῦς. Das Wort λόγος hat hier, wie man sieht, die Bedeutung Sprache, da es oben Vernunft bezeichnet. Dieselbe Eintheilung kehrt wieder de victimis, Mang. II. 243: „Die Zerstückelung der Opferthiere habe mannichfache symbolische Bedeutung, theils zeige sie, daß die Welt ein vielfach gegliedertes Ganzes sey, theils weise sie auf die verschiedenen Kräfte Gottes hin. Sie bedeute endlich die Natur des Gebets, das auch vielgliedrig seyn müsse, denn nicht bloß für sich selbst, sondern für Himmel und Erde, nicht bloß für die Menschen überhaupt, sondern für die einzelnen Classen derselben, für Hellenen und Barbaren und die Inselbewohner, müsse man beten. Und wenn du auch nur für einen betest, so zerschneide in deinem Gebete den Dank gegen Gott, zwar nicht in die kleinsten, doch in die wichtigsten Theile, danke zuerst für den Leib und die Seele, dann für den λόγος, νοῦς und αἴσθησις." Offenbar sind diese drei als Theile der Seele genannt. Noch einmal kommt diese Eintheilung vor im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 14, oben: οὐκοῦν τέτταρα τὰ ἀνώτατα τῶν περὶ ἡμᾶς ἐστι, σῶμα, αἴσθησις, λόγος, νοῦς. Die letzteren gehören der Seele zu.

Nach der neuern Psychologie ist es auffallend, wenn man

Geist, Rede und Sinne zusammenordnet. Hören wir, wie Philo diese Zusammenstellung rechtfertigt. In der oben angeführten Stelle, Pf. III. 412, erklärt er den Befehl Gottes an Abraham (Genes. XII. 1.): ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, mystisch dahin: der Fromme müsse ausziehen aus seinem Lande, d. h. dem Körper, aus seiner Verwandschaft, d. h. den Sinnen, aus seines Vaters Hause, d. h. der Rede, und rechtfertigt diese Deutung auf folgende Weise: τὸ μὲν σῶμα καὶ ἐκ γῆς ἔλαβε τὴν σύστασιν, καὶ ἀναλύεται πάλιν εἰς γῆν. Αἴσθησις δὲ συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας, ἄλογον λογικῆς, ἐπειδὰν μιᾶς ἄμφω μέρη ψυχῆς ταῦτα. Πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπείρων εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις, καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας, ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένος ἁπάντων. Οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται, τῆς ὅλης ὑπεξῃρημένος οἰκίας ὁ λόγος· καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα. Ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκῃ, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. Μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον. Diese Vergleichung mit dem göttlichen Logos ist wohl zu beachten; ich vermuthe fast, daß letztere Idee nicht ohne Einfluß war auf obige Eintheilung der Seele. Denn da man im göttlichen Wesen einmal den λόγος und τὸ θεῖον, oder τὸ ὄν als zwei Bestandtheile unterschied, so war es natürlich, dieß auch auf den Menschen überzutragen. Die Rede wird also als Theil der Seele betrachtet, weil sie gleichsam das Haus des Geistes sey, die Sinne, weil sie eng mit diesem verwandt sind. Hierüber vergleiche man noch de profugis, Pf. IV. 504, Mitte, wo er den Spruch, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, mystisch auf den Geist deutet: ποτίζεται ὥσπερ ἀπὸ

πηγης, τοῦ κατὰ ψυχὴν ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν πρόσωπον, τὸ μὲν ὁρατικὸν πνεῦμα τείνοντος εἰς ὄμματα, τὸ δὲ ἀκουστικὸν εἰς οὖς, εἰς δὲ μυκτῆρας τὸ ὀσφρήσεως, τὸ δ' αὖ γεύσεως εἰς στόμα καὶ τὸ ἁφῆς εἰς ἅπασαν τὴν ἐπιφάνειαν. Der Geist ist also in den Sinnen thätig, oder vielmehr diese sind geistiger Art. Besonders sey dieß mit dem Auge der Fall. Im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331, gegen unten, findet sich ein herrlicher Ausspruch hierüber. Philo sagt nämlich, das Auge preisend: „Es gewähre den Sterblichen unendliche Vortheile, und sein Vorzug vor den andern Sinnen gründe sich auf seine innigere Verwandtschaft mit dem Geiste, welche zwar alle Sinne genießen, doch das Auge im höchsten Grade. Dieß zeige sich an vielen Dingen. Das Auge drücke die innigsten Gefühle aus: sein Lächeln die Freude, seine Thränen den Schmerz, sein Feuer den Zorn, bei tiefem Nachdenken sey das Auge festgeheftet, als wenn es selbst dächte, bei den Thoren schweife es unstät herum u. s. w.

Doch gehören die Sinne, wiewohl der Seele verwandt, nur zum ἄλογον μέρος derselben. So de victimis, Mang. II. 241, Mitte: der νοῦς sey männlicher, die Sinne weiblicher Art; δυοῖν ὄντων, ἐξ ὧν ἡμετέρα ψυχὴ συνέστη, λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, τὸ μὲν λογικὸν τῆς ἄῤῥενος γενεᾶς ἐστιν, ὅπερ νοῦς καὶ λογισμὸς κεκλήρωται, τὸ δὲ ἄλογον τῆς γυναικῶν, ὅπερ ἔλαχεν αἴσθησις.

Noch findet sich eine andere Unterabtheilung, zufolge der die Seele in acht Theile zerfällt. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 102, oben. Mit Beziehung auf die Vögel, welche von dem, Genes. XV. 10, erzählten Opfer allein nicht zerlegt wurden, sagt er hier: dieselben bedeuten den Geist, die andern zerlegten Thiere, die übrigen Theile der Seele: φύσει ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς· τὸ μὲν γὰρ ἄλογον ψυχῆς μέρος ἑξαχῆ διελὼν ὁ δημιουργὸς, ἕπτα μοίρας εἰργάσατο, ὅρασιν, γεῦσιν, ἀκοὴν, ὄσφρησιν, ἁφὴν, γό-

νιμον, φωνήν. Ebenso de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte, die Siebenzahl, am Himmel abgebildet, sey auch in dem ἄλογον μέρος ψυχῆς abgedruckt. „Ἐπεὶ ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν, ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος ἄνωθεν ἀρξάμενος κατέβη καὶ πρὸς ἡμᾶς τοῖς θνητοῖς γένεσιν ἐπιφοιτήσας· αὐτίκα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. Deßgleichen legis allegor. I, Pf. I. 128, gegen oben, und quod deter. potior. insid. sol. Pf. II. 244. Bekanntlich ist diese Ansicht von den Stoikern zuerst aufgestellt worden. Man vergleiche Diogenes Laertius in Zenone VII. 110.

Alle bisher gegebenen Eintheilungen stimmen darin überein, daß sie das Wort ψυχή für den Umfang alles Geistigen nehmen, so daß sich die Seele zu den einzelnen Kräften etwa wie die Bewohner zum Hause verhielte: ein Bild, das Philo im zweiten Buche, de somniis, Pf. V. 178, unten, selbst braucht: οἶκος διανοίας ὅλη ἡ ψυχή. Bisweilen kommt indeß ψυχή auch für νοῦς vor. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 167, gegen oben: „Die Juden beschäftigen sich am Sabbat mit Philosophie und nicht mit Lächerlichkeiten oder Ausschweifungen, wie die Hellenen, die an solchen Tagen in's Theater gehen, und durch die vornehmsten Sinne, das Auge und das Ohr, die zum Herrschen geborne Seele unterjochen: διὰ τῶν ἡγεμονικωτάτων αἰσθήσεων, ὁράσεως καὶ ἀκοῆς δοῦλον ἀπεργαζόμενοι τὴν φύσει βασιλίδα ψυχήν. Sonst nennt er bloß den νοῦς, ἡγεμονικὸς oder τὸ ἡγεμονικόν. Allein diese Verwechselung ist natürlich; wurde ψυχή einmal für das Ganze gebraucht, so konnte dieses Wort wohl auch für den vorzüglichsten Theil des Ganzen, den νοῦς, gesetzt werden.

Neben dieser hellenischen Eintheilung der Seelenvermögen findet sich noch eine andere, die an das neue Testament

erinnert und ohne Zweifel jüdischen Ursprungs ist. **Quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 26, sagt er: „Es gibt zweierlei Menschen, solche, welche im Geiste und der Tugend leben, in der Schrift durch den Gattungsnamen Leia und Sarah bezeichnet, und solche, welche in den Sinnen leben, in der Schrift Masek genannt. Sohn dieses ist ein jeder unter uns; ein solcher wird genannt Damaskus (cfr. Genes. XV. 2.), d. h. Blut des Sackes, ein sehr passender Name. Denn Sack deutet auf den Leib, Blut auf das thierische Leben.“ — Nun fährt er fort: „Denn da der Ausdruck Seele zwei Bedeutungen hat, nämlich das Ganze der Seele, und der vornehmste Theil derselben, welcher, so zu sagen, die Seele der Seele ist, gleichwie der Ausdruck „Auge“ bald den ganzen Kreis, bald nur den Augapfel, mit dem wir eigentlich sehen, bedeutet, so hat unser Gesetzgeber eine doppelte Substanz der Seele angenommen: Blut schreibt er der ganzen Seele, und göttlichen Geist dem herrschenden Theile derselben als Princip zu. Denn geradezu sagt er: die Seele alles Fleisches ist Blut (cfr. Leviticus XVII. 11.). Ganz gut theilt er dem Chaos des Fleisches die Blutmasse zu; das Wesen des Geistes dagegen hat er von nichts Irdischem abgeleitet, sondern läßt ihn, von oben herab, durch Gott eingehaucht werden. Denn er sagt ja: der Weltschöpfer bließ ihm den Hauch des Lebens ein, und so wurde der Mensch zur lebendigen Seele. Es gibt also ein doppeltes Menschengeschlecht, ein solches, das in göttlichem Geiste und der Vernunft, und ein anderes, das im Blute und in der Fleisches-Lust lebt.“ Man vergleiche übrigens den griechischen Text.

Diejenigen nun, welche in der Fleisches-Lust leben, sind, sobald man auf die, von Philo selbst angegebne Weise den mosaischen Sprachgebrauch herbeizieht, ἄνθρωποι ἐν ψυχῇ βιοῦντες, oder wenn man ein Adjectiv setzen will, ἄνδρες ψυχικοί. Wir haben also hier eine Ansicht, die, folgerichtig

durchgeführt, nothwendig auf den Sprachgebrauch führen muß, den wir bei Paulus finden. Betrachtet man übrigens diese Darstellung Philo's genauer, so sieht man gleich, daß sie dem griechischen Genius völlig zuwider ist. Weil Seele bald das Ganze der geistigen Kräfte, bald den edelsten Theil derselben bezeichnet, so hat auch Moses eine doppelte Seele unterschieden, eine thierische und eine geistige. — Welch ein fataler Schluß! Würde aus dem Vordersatze richtig gefolgert, so müßte ein allgemeines Princip und ein besonderes (der geistigen Seele) von Moses unterschieden worden seyn, statt daß er, nach der eigenen Erklärung Philo's, Seele in beiden Fällen, in besonderer Beziehung, nämlich zuerst als Geist, dann als thierische Lebenskraft, gar nicht aber im Allgemeinen als geistige Kraft überhaupt nimmt. Philo fühlte vielleicht selbst, daß der Ausdruck, so wie die zu Grunde liegende Ansicht, dem hellenischen Sprachgebrauche widerspreche; allein er suchte sich, wie es so oft geschieht, dieses widerwärtige Element durch eine ungründliche Vergleichung zu verhüllen.

Noch kommen zwei ähnliche Stellen dieser Art vor, nämlich die eine in der Schrift quod deterior. potior. insid. soleat., Pf. II. 196. und 198, wo der Spruch, Genes. IV. 10: φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς, so gedeutet wird: „Oft in seinen Schriften erklärt Moses das Blut für das Wesen der Seele. Sagt er doch geradezu: die Seele alles Fleisches ist Blut. Hingegen bei der Schöpfung des ersten Menschen heißt es: Gott blies ihm den Hauch des Lebens ein, und der Mensch ward zur lebendigen Seele. Diese Worte beweisen, daß die Substanz der Seele Geist ist. Da nun Moses immer mit sich übereinstimmt, so muß er einen guten Grund zu diesem scheinbaren Widerspruche gehabt haben. Er ist auch vorhanden, denn jeder von uns ist eine Zweiheit, ein Thier und ein Mensch. Jedem von diesen beiden Bestandtheilen kommt eine besondere Kraft

zu. Dem Einen die Lebenskraft, durch welche wir leben, dem Andern die Vernunftkraft, durch welche wir vernünftig sind. An der Lebenskraft haben auch die unvernünftigen Thiere Antheil. Vorsteher und nicht bloß Theilhaber der andern ist Gott. Jene Kraft nun, die wir mit den Thieren theilen, hat das Blut zum Sitz bekommen. Die andern dagegen ist eins und dasselbe mit dem Geiste. Deßwegen sagt Moses (Deuteron. XII. 23.), die Seele des Fleisches ist Blut, wohlwissend, daß die Natur des Fleisches keinen Theil am Geiste, sondern nur am Leben hat. Die Seele des Menschen dagegen nennt er Geist; unter Mensch versteht er nämlich nicht das sichtbare Machwerk, sondern jenes göttliche Meisterwerk, durch welches wir denken u. s. w." Hier unterscheidet er also eine ψυχὴ λογικὴ und σαρκική.

Zum dritten Male kommt diese Idee vor, de concupiscentia, Mang. II. 356, Mitte: „Einige gehen in der Ueppigkeit so weit, daß sie die Thiere ersticken, und so das Wesen der Seele, das Blut nämlich, in den Leib verschließen. Dieß verbietet Moses, weil: ὅτι αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστι οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῇν συμβέβηκεν.

Aus dieser öftern Wiederholung derselben Idee, so wie aus der Art ihrer Darstellung, ersieht man, daß sie ihm geläufig war, und daß er sie nicht selbst erfunden, sondern aus der Zeittheologie entlehnt haben muß. Denn hätte er zuerst die Schwierigkeit des mosaischen Satzes: ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς αἷμά ἐστι erkannt, so würde er sich leichter geholfen haben; die Allegorie würde zu Hülfe gerufen worden seyn! Ohnedieß mußte jener auffallende Satz bald die Aufmerksamkeit einer so spitzfindigen Theologie, wie die alexandrinische war, auf sich ziehen, und die Ansicht unseres Theosophen kann schon aus diesem Grunde nicht wohl seine eigene seyn, wie wir sie denn auch bereits, außer Aegypten, bei Paulus wieder fin-

den. Der Ursprung derselben ist auch leicht begreiflich. Die Alexandriner fanden nämlich bei Moses die materialistische Ansicht von der Seele; dieß konnten sie nicht dulden; sie halfen sich also dadurch, daß sie über die Seele etwas höheres, das πνεῦμα setzten, wozu sie in ihrer Erklärung der Stelle, Genes. II. 7, eine Berechtigung fanden, ψυχὴ dagegen für das thierische, vergängliche Leben erklärten.

Wir finden demnach bei Philo, neben der Eintheilung in τὸ λογικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικὸν, und in νοῦς, λόγος und αἴσθησις oder in νοῦς mit den sieben andern Vermögen, noch eine rein-jüdische, der hellenischen Philosophie fremde, in πνεῦμα oder νοῦς, oder λόγος, zweitens ψυχή, und drittens σάρξ oder σῶμα. Das πνεῦμα ist nach dieser Eintheilung der denkende vernünftige Geist, ψυχὴ die niedrige Lebensthätigkeit, zugleich der Sitz der Begierden und Lüste, σάρξ oder σῶμα ist die Fleischmasse.

Der wahrhaft edle Theil im Menschen hat übrigens verschiedene Namen bei ihm, er wird πνεῦμα, νοῦς, λογικὴ ψυχὴ, λόγος, διάνοια, ψυχὴ τῆς ψυχῆς, τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ λογικὸν ja selbst der wahre Mensch genannt. So de agricultura, Pf. III. 6, ἄνθρωπος δὲ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη, πλὴν ὁ νοῦς.

Die Frage, ob der Geist einen Sitz habe, kannte Philo wohl, aber er spricht sich nicht entschieden aus. De victimis, Mang. II. 243, gegen unten, behauptet er, der Geist wohne im Hirn oder Herzen. „Moses habe die Lappen der Leber, die Nieren und den Schmeer der Opferthiere für den Altar bestimmt, und weder Hirn noch Herz, da doch der Geist in einem von diesen wohne. Τοῦ ἡγεμοικοῦ τῷ ἑτέρῳ τούτων ἐνδιαιτωμένου. Ebenso in der oben angeführten Stelle, Pf. II. 202, wo er vom νοῦς sagt: ἐγκατειλημμένος ἐστὶ μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις. Aber unentschieden äußert er sich über diese Frage im ersten Buche de somniis, Pf. V.

16, unten: ποῦ ἐμπεφώλευκεν ὁ νοῦς· ἆρα οἶκον κεκλήρωται; Οἱ μὲν γὰρ τὴν ἀκρόπολιν ἐν ἡμῖν ἀνιέρωσαν αὐτῷ κεφαλήν, περὶ ἣν καὶ αἱ αἰσθήσεις λοχῶσιν· εἰκὸς εἶναι νομίσαντες ἐγγὺς οἷα μεγάλου βασιλέως ἐφεδρεύειν τοὺς δορυφόρους· οἱ δὲ ὑπὸ καρδίας αὐτὸν ἀγαλματοφορεῖσθαι διανοηθέντες, γνωσιμαχοῦσιν.

Wir haben nun noch zwei Fragen zu beantworten übrig: die erste, warum der Geist, die himmlische Heimath, in der er vorher lebte, verließ, und in diese Unterwelt herabstieg; die zweite, wie er wieder in sein Vaterland zurückkehre. Eine merkwürdige Beantwortung der ersteren findet sich in der Schrift **de linguarum confusione**, Pf. **III.** 348, wo er sagt: „die Thoren und Schlechten wohnen in der Welt, als in ihrer Heimath, die Guten wie in der Fremde; deßwegen brauche die Schrift von jenen den Ausdruck κατοικεῖν, von diesen παροικεῖν." Nun fährt er so fort: „διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες, αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. Wißbegierde soll also der Grund seyn, warum die weisen Seelen herabsteigen. Dieß widerspräche seinen sonstigen Behauptungen, denen zu Folge er die Geburt, durch einen Abfall, durch Herabsinken in's Fleisch erklärt, wie oben in der Lehre von den Engeln nachgewiesen worden ist. Allein jene Behauptung bildet nur eine Ausnahme. Es mußte nämlich auch für solche Seelen gesorgt werden, die in der Sage für engelrein galten, für die Patriarchen, für die Propheten, endlich für den Gesetzgeber. Im übrigen ist er bestimmt für den Abfall, wie wir gleich zeigen werden. Es geht dieß nämlich auf's klarste aus seiner Ansicht vom Leibe hervor. Dieser ist für die Seele ein Gefängniß, εἱρκτή, δεσμωτήριον. So **de migrat. Abrahami**, Pf. **III.** 414, **quis rerum divinar. haeres sit**, Pf. **IV.** 122,

und legis allegor., Pf. I. 268, Mitte. Er wird ferner genannt σύνθετος χοῦς, de agricult., Pf. III. 12. So lange der Mensch im Leibe lebt, ist er δεδεμένος σώματι φθαρτῷ, so de caritate, Mang. II. 387, obere Mitte; ja selbst ἐντετυμβευμένος θνητῷ σώματι, de creatione principum, Mang. II. 367, Mitte. Die Seele des im Leibe lebenden heißt deßhalb νεκροφοροῦσα, de agricul., Pf. III. 12, unten, wo er den Leib νεκροφορούμενον nennt.

Der Leib ist ferner der Quell des Bösen. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, wo Philo den Befehl Jehova's an Abraham: ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου κ. τ. λ. so erklärt: „Zieh weg, bedeutet hier nicht, daß er sich ganz von jenen drei abtrennen soll, denn dieß könnte nur durch den Tod geschehen; sondern der Spruch will soviel sagen: mache dich unabhängig von ihnen, daß dich keiner beherrsche, sorge, daß sie deine Unterthanen seyen; lerne dich selbst kennen, wie auch Moses sagt, πρόσεχε σεαυτῷ. Verlaß demnach die Erde um dich, d. h., fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, und die Lüste und Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind (τὸ παμμίαρον, ὦ οὗτος, ἐκφυγὼν δεσμωτήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὥσπερ εἱρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ).

Noch stärker ist eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 118. u. flg. Philo erklärt hier die Prophezeihung, Genes. XV. 13: γινώσκων γνώσῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ. „Das erste, was uns in diesen Worten vorgehalten wird, ist die Lehre, daß der Fromme in dem Leibe nicht wie in seiner Heimath wohnen, sondern ihn als fremdes Land ansehen soll. Zweitens liegt darin, daß die Knechtschaft, Unterdrückung und arge Demüthigung der Seele in der irdischen Wohnung des Leibes ihren Grund hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele

völlig fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln.“ Nun fährt er, die Sklaverei in des Leibes Banden beschreibend, weiter so fort: 400 Jahre dauert die Knechtschaft (cfr. Genes. XV. 13, καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη), diese Worte sind auf die Zahl der hauptsächlichsten Leidenschaften zu deuten, deren es vier sind (ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη und φόβος). Wenn die Wollust über uns herrscht, so wird der Geist von leerem Winde aufgeblasen und übermüthig; gebietet aber die Begier in uns, so ziehet Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein, und würgt und plagt sie durch trügerische Hoffnungen. Denn immerfort dürstet sie dann und kann doch ihren Durst nicht löschen, so daß sie tantalische Schmerzen erdulden muß. Sind wir aber in der Knechtschaft der Traurigkeit, so wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt; und einem Baume ist sie zu vergleichen, von dem die Blüthen und die Blätter fallen. Sind wir endlich im Banne der Furcht, so vermag Niemand zu bleiben, sondern nur in schleuniger Flucht darf er Rettung hoffen. Die Begierde hat nämlich eine anziehende Kraft, und zwingt uns, das Ersehnte zu verfolgen, auch wenn es vor uns flieht. Die Furcht dagegen trennt uns von ihrem Gegenstande. Die Herrschaft der genannten Leidenschaften übt schweren Druck über ihre Sklaven, bis der große Richter, Gott, den Bedrückten vom Dränger trennt, um jenem seine Freiheit zu geben, über diesen die wohlverdiente Strafe zu verhängen. Denn es heißt ja (Genes. XV. 14.): das Volk, das sie bedrückte, will ich richten, und dann sollen sie ausziehen mit großem Gute. Es ist nothwendig, daß der Sterbliche dem Volke der Leidenschaften unterworfen werde, und das vom Geboren werden unzertrennliche Loos erdulde. Aber es ist auch der Wille Gottes, die Nöthen unseres Geschlechtes zu erleichtern. Wenn wir daher auch in der Knechtschaft des Leibes das Unvermeidliche erdulden, so thut Gott

seinerseits, was ihm zu thun obliegt; er bereitet Freiheit den Seelen, die sich flehend an ihn wenden, ja, nicht bloß Lösung aus dem Gefängnisse ertheilt er ihnen, sondern er gibt ihnen auch Zehrung auf die Reise mit, was im Texte ἀποσκευή, Gut, heißt. Was ist nun dieß? Wenn der vom Himmel stammende Geist in die Nöthen des Leibes gebannt wird, und sich von keiner Lust, wie ein Weichling unterjochen läßt, sondern als ein Mann, nicht zum Leiden bereit, sondern zur That, kräftig nach Freiheit strebt, und alle Wissenschaften rüstig treibt, so nimmt er bei dem Abschiede, und bei'm Hingange in sein Vaterland, all' jenes Wesen mit, das hier ἀποσκευή heißt."

Hier wird also auf's Entschiedenste der Leib zum Urquell des Bösen gemacht, und alle Leidenschaften, d. h. die Materie des Bösen von ihm abgeleitet.

Diese Ansicht ist bei unserem Theosophen so fest und so innig mit seiner ganzen Denkungsart verwachsen, daß er sie auch bis in ferne Verzweigungen verfolgt. Das Gute, Reine, Vollkommene, die Tugend, setzt Philo, nach der Weise der Alten, als eins mit der Weisheit, das Laster oder Böse gleich dem Unverstande, wie wir tiefer unten zeigen werden. Es ist daher folgerichtig, wenn er den Quell des Unverstandes im Körper findet. So de gigantibus, Pf. II. 368. und 370. Er redet hier über den Spruch, Genes. VI. 3: οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις. „Der Geist Gottes (hier soviel als Weisheit, nach unseres Theosophen Erklärung), kann wohl in den Menschen wohnen (μένειν), aber nicht verbleiben (καταμένειν). *Αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σάρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις· καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ φάσκων, διὰ „τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας" μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι. Καίτοι καὶ γάμος, καὶ παιδοτροφία, καὶ πορισμὸς τῶν ἀναγκαίων, ἀδοξία τε μετὰ ἀχρηματίας, καὶ πραγματεῖαι, ὧν αἱ μὲν ἴδιαι αἱ δὲ*

κοιναί, καὶ μυρία ἄλλα, πρὶν σοφίαν ἀνθῆσαι, κατεμάρα-
ναν. Ἀλλ' οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν αὐτῆς, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ, καθάπερ τὶς θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος, ὑποβέβληται, ᾧ τῶν εἰρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται. Ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι, θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰςελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. Ὅσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι, ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσεῤῥίζωνται. Und so noch oft.

Philo erklärt ferner Frieden und Unwandelbarkeit für eine Eigenschaft Gottes, aber auch des Weisen und Tugendhaften. Es ist daher abermals folgerichtig, wenn er den Leib als die Quelle des innern Unfriedens darstellt. So de ebrietate, Pf. III. 214: „Es stehet geschrieben (Exod. XXXII. 17.), da Josua hörete des Volkes Geschrei, sprach er zu Moses: es ist Geschrei im Lager, wie vom Streite. Moses antwortete: es ist kein Geschrei, wie von solchen, die zu siegen anfangen oder zu weichen beginnen, sondern das Geschrei von Betrunkenen höre ich. Als er aber zum Lager kam, sieht er das Kalb und die Reigen.“ Ich will, so gut ich vermag, den tiefern Sinn dieser Worte erklären. Unser Inneres ist bald ruhig, bald ist großer Lärm und Sturm in uns. Jene Ruhe ist tiefer Frieden, jener Lärm zerstörender Krieg. Hiefür zeugt uns der truglose Mann, der es selbst erfahren, und der zum Oberaufseher der Dinge (Moses, oder mystisch der reine Geist) sagt, es ist Streit im Lager. So lange nämlich die vernunftlosen Triebe in uns sich nicht regen noch lärmen, war der Geist ruhig. Sobald sie aber, im Bunde mit den Leidenschaften, Getümmel in der Seele erregen, dann ist Bürgerkrieg in uns. Im Lager aber ist der Krieg. Ganz

natürlich. Denn wo andres ist Kampf, Streit, Eifersucht und jeder Gräuel, als im Leibe, den er allegorisirend Lager nennt. Dieses Lager verläßt der Geist, wenn er von Gott gezogen, bei dem Seyenden verweilt, und die übersinnlichen Ideen anschaut. Denn es heißt (Exod. XXXIII. 7.): „Moses nahm sein Gezelt und schlug es außerhalb des Lagers, d. h. nicht in der Nähe, sondern gar ferne von ihm auf." Durch diese Worte deutet die Schrift an, daß der Weise aus dem Kriege hinausflieht zum Frieden, und aus dem sterblichen und verworrenen Lager hinaus in den heiligen und friedlichen Chorus vernünftiger und seliger Geister." Man vergleiche hiemit noch eine Stelle aus der Schrift, **de congressu quaerendae eruditionis gratia**, Pf. **IV.** 168.

Das Leben des Schlechten und seine Handlungsweise wird beschrieben mit den Worten: *τὰ φίλα τῇ σαρκὶ ἐργάζεσθαι καὶ μεθοδεύειν.* So **de agricultura**, Pf. **III.** 12, gegen unten, wo er die Schlechten so zeichnet: *ἐργαζόμενοι καὶ μεθοδεύοντες τὰ φίλα τῇ σαρκὶ, καὶ τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστον ὄγκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα, μετὰ σπουδῆς τῆς πάσης οἰκειούμενοι.* Von einem, der ganz im Argen liegt, wird der Ausdruck gebraucht *σαρκῶν ἐμφορεῖσθαι.* So **quis rerum divin. haeres sit**, Pf. **IV.** 106, unten. Das Streben nach Tugend bezeichnet er so: *οἱ ἱερεῖς* (hier mystisch für die Frommen) *ὅσα οἰκεῖα καὶ φίλα τῇ σαρκὶ ἀποκόπτουσι τῆς διανοίας ἑαυτῶν.* So **de ebrietate**, Pf. **III.** 198. Und endlich sagt er, **de nominum mutatione**, Pf. **IV.** 396, oben: *ἱκανὸς ὁ τριπόθητος τῶν τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν ἵμερος, πάντων, ὅσα τῇ σαρκὶ φίλα, λήθην ἐργάσασθαι.*

Indessen wenn in allen diesen und so vielen andern Stellen der Grund des Bösen im Leibe gesucht wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wenn der Geist gar keinen

Antheil daran hätte; denn er läßt sich ja von den Lüsten und Begierden beherrschen. Es ist daher kein Widerspruch, wenn Philo bisweilen vom *πάθη ψυχῆς* redet. So **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 126, unten: *τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος ἐπὶ πολέμῳ καὶ τοῖς ἐκ πολέμου κακοῖς πᾶσι τρέφεται. Πόλεμος δὲ ὁ μὲν ἀπὸ τῶν ἐκτός ἐστιν, ὃν ἀδοξία καὶ δυσγένεια καὶ τὰ ὁμοιότροπα ἐπάγουσιν. Ὁ δὲ ἀπὸ τῶν ἐμφυλίων κατὰ μὲν τὸ σῶμα, ἀσθένειαι, λῶβαι, πηρώσεις παντελεῖς, καὶ κηρῶν σωρὸς ἄλλων ἀμυθήτων· κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν, πάθη, νοσήματα, ἀῤῥωστήματα, δι' ἀφροσύνης καὶ ἀδικίας καὶ τῶν ὁμοιοτυράννων χαλεπαὶ καὶ βαρύταται ἐπαναστάσεις, καὶ ἀκαθαίρετοι δυνάμεις.* An andern Orten schreibt er das Böse geradezu dem Geiste zu, doch so, daß die Einflüsse des Leibes in Rechnung genommen werden. So drückt er sich, **de congressu quaer. erud. grat.**, Pf. IV. 178, Mitte, die Reise des Volkes aus Aegypten nach Kanaan mystisch deutend, also aus: *εἰδέναι χρὴ ὅτι παθῶν μὲν Αἴγυπτος σύμβολόν ἐστι, κακιῶν δὲ ἡ Χαναναίων γῆ· ὥστ' εἰκότως ἀναστήσας ἀπ' Αἰγύπτου τὸν λαὸν, εἰς τὴν Χαναναίων ἄγει χώραν. Ἄνθρωπος γὰρ, ὡς ἔφην, ἅμα μὲν τῇ γενέσει τὸ Αἰγύπτιον πάθος ἔλαχεν οἰκεῖν, ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι προσεῤῥιζωμένος. Αὖθις δὲ ἀποικίαν στέλλεται τὴν πρὸς κακίαν, ἤδη τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ ὀξυωπέστερον ἐπιδεδωκότος, καὶ καταλαμβάνοντος μὲν ἀμφότερα ἀγαθόν τε αὖ καὶ κακὸν, τὸ δὲ χεῖρον αἱρουμένου διὰ τὸ πολύ μετέχειν τοῦ θνητοῦ, ᾧ τὸ κακὸν οἰκεῖον, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τῷ θείῳ τὸ ἀγαθόν.* Das Böse wird also dann zum Bösen, wenn der Geist die Begierden in sich aufnimmt, oder nicht gegen sie ankämpft, was freilich bei den meisten der Fall ist. Gewöhnlich ist jedoch diese Beschränkung nicht, was nicht zu verwundern, da durch den Leib die Lust nothwendig entsteht, und eigentlich schon ihr Daseyn Sünde ist. Zugleich machen wir, in Bezug auf letztere Stelle, darauf aufmerksam, daß Philo durchgängig in

allen seinen Schriften Aegypten für Symbol des Leibes, also auch des Bösen erklärt; welche Ansicht wir später auch bei den Therapeuten nachweisen werden.

Man ersieht aus dem Bisherigen, wie wesentlich der philonischen Lehre jene oben, im Capitel von den Engeln nachgewiesene Behauptung ist, nach welcher die Geburt des Menschen, durch Abfall aus der himmlischen Heimath, erfolgt; man sieht ferner, daß Philo unmöglich Teufel oder böse Engel annehmen konnte, weil das Böse sich im Leibe darstellt, und ein Geist, so wie er böse wird, nothwendig einen Körper bekommen muß.

Es ist nun folgerichtig, wenn er eine gewisse Erbsünde behauptet, oder vielmehr jeden Menschen schon durch seine Geburt einen Sünder nennt. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 132: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen: durch seine Ammen, seine Aeltern, seine Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sey seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, so daß er unter dem üppigen Anwuchse der Laster beinahe erliege. Denn, sagt die Schrift (Genes. VIII. 21.), das Dichten des menschlichen Henzens ist böse von Jugend auf.“ Hiemit ist zu vergleichen de nominum mutatione, Pf. IV. 342. Er sagt hier über die Worte (Genes. XVII. 1.): ὤφθη ὁ κύριος τῷ Ἀβραάμ, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, εὐαρέστει ἐνώπιον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος: „die letztere Zusammenstellung des positiven Wortes εὐαρέστει mit dem negativen ἄμεμπτος könnte auffallen, aber sie habe einen guten Grund: die Schrift deute damit an, daß bei dem sterblichen Geschlechte, die Unterlassung der Sünde, der Tugend gleich gerechnet werden müsse. Denn wer ist rein von allen Makeln, wenn sein Leben auf Erden auch nur einen Tag dauert? (cfr. Job. XIII. 4.). Zahllos sind die Unreinigkeiten der Seele, welche keiner ganz abzuwa-

schen vermag. Denn nothwendig bleiben in jedem Sterblichen angeborne Fehler zurück, welche man wohl vermindern, nicht gänzlich entfernen kann. Folglich suche keinen ganz Reinen und Guten im unreinen Leben, und sey zufrieden, wenn ein Mensch nicht unverständig, nicht ungerecht, nicht meisterlos, nicht feig, nicht ganz schlecht erfunden wird. Die Abwesenheit des Lasters genüge dir, denn vollkommner Besitz der Tugenden ist einem Menschen, wie wir sind, nicht gegeben."

Viel stärker lautet eine Stelle der Schrift, de victimis, Mang. II. 249, unten: „Wenn das Gelübde des Nazireers erfüllt ist, soll er ein Schaaf, ein Lamm und einen Widder darbringen. Das eine Thier als Brandopfer, das andere als Sündopfer und das dritte zum Dankopfer. Alle diese Opfer werden von ihm gefordert. Das Brandopfer, weil er nicht nur von allen andern Dingen, sondern auch von sich selbst, den Erstling dem Herrn bringen soll, das Sündopfer, weil er ein Mensch ist; denn auch der Vollkommenste, entflieht der Sünde nicht, wenn er einmal geboren ist. *Τῇ δὲ περὶ ἁμαρτίας, διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι. Καὶ ἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.*

Noch dogmatischer, als alle diese Stellen zusammen, klingt eine andere, aus dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 157, Mitte: „Moses habe die Geräthe der Stiftshütte und das Haupt des Hohenpriesters mit köstlichem Oele gesalbt, und sodann befohlen, ein Kalb und zwei Widder herbeizuführen, jenes erstere zur Versöhnung der Sünden. Er deutete nämlich hiemit an, daß jedem Gebornen, so gut er auch seyn mag, insofern er geboren ist, Sündhaftigkeit anklebt, wegen deren man die Gottheit versühnen muß, damit sie nicht erzürne und ihre Strafen verhänge. (*Τὸν μὲν ἵνα θύσῃ περὶ ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, αἰνιττόμενος, ὅτι παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί.*)

Höchst auffallend ist es nun, wenn er durch eine merkwürdige Ausnahme diese allgemeine, selbst für Aaron, den gefeierten Hohenpriester und Bruder Mosis geltende Regel wieder aufhebt. **De poenitentia, Mang. II.** 405, Mitte, sagt er: *τὸ μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν, ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός.* Wie bedeutsam! In offenem Widerspruche stehend mit Philo's Lehre vom Leibe und der Abkunft der Seelen, ist dieser Satz ohne Zweifel um Moses willen erdacht worden, den man ganz göttlich, ganz sündlos wissen wollte.

Man wird nun nicht in Abrede ziehen, daß diese Stellen über die Sündhaftigkeit der Menschen zu stark lauten, um aus der bloßen Erfahrung genommen zu seyn; vielmehr müssen sie theilweise aus dogmatischen Gründen abgeleitet werden. Aber immer ist ihr Inhalt noch sehr weit von dem jüdischen und paulinischen Dogma entfernt, das einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und den Lastern der späteren Menschen annimmt, und eine Vergiftung der letzteren durch erstere statuirt.

Anders dagegen stellt sich die Sache in der Praxis; wenn Philo in der Theorie keine völlige Verderbniß des Menschengeschlechtes lehrt, indem er sie einerseits nicht für gänzlich durch die Geburt verdorben erklärt, und ihnen andererseits sittliche Freiheit zuschreibt, so hebt er diese Vergünstigungen in der Anwendung auf's Leben ganz auf, und nähert sich der paulinischen Lehre vollkommen durch die streng durchgeführte Behauptung, daß jede gute That von Gott komme, und daß der Mensch für sich nur Böses thun könne. So **de profugis, Pf. IV.** 258, Mitte: *οὐδὲν τῶν ὑπούλως καὶ δολερῶς καὶ ἐκ προνοίας πραττομένων ἀδικημάτων ἄξιον λέγειν γίνεσθαι κατὰ θεὸν, ἀλλὰ καθ' ἡμᾶς αὐτούς. Ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν κακιῶν εἰσι θησαυροὶ, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν.* Ebenso die Worte aus dem schon oben angeführten

Gebete Mosis, Pf. III. 110: ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. Besonders häufig spricht er den ersteren Satz aus, daß alles Gute nicht vom menschlichen Willen, sondern von Gott abgeleitet werden müsse. So im ersten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 148, oben: „Wie kommt es, daß dem Menschen verboten ist, einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen (cfr. Deuteron. XVI. 21.), da der Mensch doch sonst Gott nachahmen soll, von welchem erzählt wird, daß er ein Paradies gepflanzt habe? Wie ist dieß zu erklären? Also: Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele anzubauen und zu pflanzen. Selbstgefällig aber und gottlos ist der Geist, welcher wähnt, er sey Gott gleich, und handle, da er nur zum Leiden geschaffen ist, während Gott allein es ist, der in die Seelen das Gute pflanzt und säet. Deßwegen ist auch der gottlos, welcher sagt: ich pflanze. Du pflanzest also nicht, sondern Gott.“

Dasselbe Bild findet sich, de cherubim, Pf. II. 24, unten u. flg.: „Die körperliche Befruchtung erfolgt dadurch, daß der Mann dem Weibe beiwohnt; wodurch werden aber die Tugenden in der Seele gezeugt? nicht durch einen Menschen, denn sie sind nicht irdischer Art, ebensowenig erzeugen sie sich aus eigener Kraft. Wer anders ist es nun, der das Gute in uns aussäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott? Denn Gott zeugt nichts für sich selbst, da er ja nichts bedarf, sondern Alles für diejenigen, die er seiner Geschenke würdigt.

Auf eine andere Weise wird derselbe Satz dargestellt im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 166. und 168, oben. Er erklärt hier Juda für den τρόπος ἐξομολογητικός, d. h. für die Richtung der Seele, kraft der sie sich für ein Geschöpf Gottes erklärt und alles Gute nicht sich selbst, sondern Gott zuschreibt. Αὐτὸ τὸ ὄνομα τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ἐμφαίνει

τὴν ἐκτὸς ἑαυτοῦ ὁμολογίαν [weil das Wort zusammengesetzt ist, aus ἐξ und ὁμολογία], ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ, καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαάκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Ἕως δὲ αὐτὸν ὑποτίθηται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. Noch stärker legis allegor. III, Pf. I. 322, Mitte: δεῖ τὸν ὑπὲρ ἀρετῆς πόνον μὴ ἑαυτῇ προσάγειν τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ἀφελεῖν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ θεῷ ἀνενεγκεῖν, ὁμολογοῦσαν, ὅτι οὐχ ἡ ἰσχὺς αὐτῆς, οὐδὲ ἡ δύναμις περιεποίησε τὸ καλὸν, ἀλλὰ καὶ ὁ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος. Mit dem Bilde des Garbenschneidens drückt er dieselbe Idee aus, im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 144, oben: „Moses hat den Garben ein eigenes Fest gewidmet, aber nur den Garben aus dem heiligen Lande; denn er sagt (Levitc. XXIII. 10.): wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, und ärndtet und Garben schneidet, so sollt ihr die Erstlinge der Aerndte zum Priester tragen. Das heißt, wenn du in das Land der Tugenden einziehest, o Seele! in das fruchttragende und gesegnete Land, das nur Gott verleihen mag; und wenn du dann die geeigneten Früchte dieses Landes säest, und sie, nachdem der Herr ihnen Wachsthum verliehen, einärndtest, so sollst du diese Früchte nicht zuerst nach Hause tragen, d. h., du sollst nicht in dir selbst die Ursache des Gedeihens suchen, sondern dem Geber des Guten, dem, der dich zum Anbaue befähigte, die Ehre geben."

Ueberhaupt sind ganze Schriften Philo's dem Satze geweiht, daß alles Gute von oben komme, und daß es Sünde sey, sich etwas der Art zuzuschreiben, und man kann mit Recht sagen: wenn je eine neutestamentliche Lehre alexandrinischer Abkunft ist, so ist es die Lehre von den Gnadenwirkungen, so wie denn auch jene von der Saat entlehnten

Bilder auf's Wort mit dem übereinstimmen, was sich bei Paulus in den Corinther Briefen findet.

Als Grund dafür, daß der Mensch sich selbst nichts zuschreiben dürfe, führt er oben die Bestimmung des Menschen an, kraft der er nicht zum Handeln (worin die Tugend eben besteht), sondern zum Leiden geschaffen sey. Eine ähnliche Wendung gibt er diesem Satze im zweiten Buche **legis allegor.**, Pf. I. 218, unten: *μὰ τὸν ἀληθῆ θεὸν οὐδὲν οὕτως αἰσχρὸν ἡγοῦμαι, ὡς τὸ ὑπολαμβάνειν ὅτι νοῶ, ἢ ὅτι αἰσθάνομαι. Ὁ ἐμὸς νοῦς αἴτιος τοῦ νοεῖν; Πόθεν; Ἑαυτὸν γὰρ οἶδεν, ὅστις ὢν τυγχάνει ἢ πῶς ἐγένετο; Ἡ δὲ αἴσθησις αἰτία τοῦ αἰσθάνεσθαι; Πῶς ἂν λέγοιτο; μήτε ὑφ' αὐτῆς, μήτε ὑπὸ τοῦ νοῦ γνωριζομένη; Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι ὁ δοκῶν νοεῖν νοῦς εὑρίσκεται πολλάκις ἄνους ἐν τοῖς κόροις, ἐν ταῖς μέθαις, ἐν ταῖς παραφροσύναις; Ποῦ δὲ τὸ νοεῖν ἐπ' αὐτῶν; Ἡ δὲ αἴσθησις οὐ πολλάκις ἀφαιρεῖται τὸ αἰσθάνεσθαι; Ὁρῶντες ἔστιν ὅτε οὐχ ὁρῶμεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν, ἐπειδὰν ὁ νοῦς μικρὸν ὅσον ἑτέρῳ νοητῷ προσανέχῃ παρενθυμούμενος.* Diese Behauptung folgerichtig ausgedehnt, würde auf den Schluß führen, daß Gott auch das Böse thue; allein diese Consequenz zog Philo nicht, sondern er stellt, wie gezeigt wurde, den Menschen bloß als unfähig zum Guten, im Bösen aber als selbstthätig dar. Ueber die andere Frage, wie Gott, der doch aller Kreaturen so fern steht, auf das menschliche Herz wirke, ist schon das Nothwendige bemerkt worden.

Es ist nun noch übrig, daß wir den Menschen auf seiner Heimkehr in das himmlische Vaterland begleiten, mit andern Worten, daß wir von der Unsterblichkeit reden. Der Mensch ist sterblich und unsterblich zugleich; sterblich nämlich seinem irdischen Theile nach, weßwegen Philo die Menschen nicht selten *φθαρτὸν γένος* nennt, unsterblich dem Geiste nach. So, sehr oft, z. B. **de congres. quaeren. erud. grat.**, Pf. IV. 184, oben: Wir sollen Gott für Alles preisen und loben,

namentlich auch: ἐπὶ τῷ νῷ, ὃς κυρίως εἰπεῖν, ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι, ἀθάνατος ἐν θνητῷ. Dieser Satz ist ganz allgemein, wie man sieht, und umfaßt die Guten, wie die Schlechten. Gewöhnlich spricht jedoch Philo nur von der Unsterblichkeit der Guten, und stellt diese dar, als eine Rückkehr in die himmlische Heimath. So **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 122, unten. Er sagt hier über den Spruch, **Genes. XV.** 15: σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ: der Ausdruck ἀπέρχεσθαι werde absichtlich von den Frommen gebraucht: δογματικῶς τὸν ἀστεῖον οὐκ ἀποθνήσκοντα, ἀλλ' ἀπερχόμενον εἰσήγαγεν, ἵν' ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον τὸ τῆς κεκαθαρμένης ἄκρως ψυχῆς ἀποφανῇ γένος, ἀποδημίᾳ τῇ ἐνθένδε πρὸς οὐρανὸν χρησάμενον, οὐ διαλύσει καὶ φθορᾷ, ἣν ἐπάγειν θάνατος δοκεῖ. Andere Ausdrücke hiefür sind μεταβαλεῖν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἄφθαρτον u. dgl. mehr.

Verschiedene Stufen der Seeligkeit nach dem Tode werden gelehrt in der oben im Capitel von den Engeln angeführten Stelle, wo er sagt, je reiner ein Geist geworden, und je mehr er die Schwächen des irdischen Lebens abgestreift habe, desto höher steige er in den Aether empor, und komme eben dadurch auch dem Throne Gottes um so näher.

Aber wie ergeht es den Schlimmen nach dem Tode? Die ebengenannte Stelle, in welcher er sie sogleich wieder in unreine Leiber übergehen läßt, möchte der deutlichste Ausspruch auch über diesen Punkt seyn. Manchmal äußert er sich freilich so, als ob er nur die Unsterblichkeit der Guten annähme. So läßt er z. B., **de vita Josephi, Mang. II.** 78, Mitte, Joseph nach dem Tode seines Vaters also zu seinen Brüdern reden: τέθνηκεν οὐδεὶς, παρ' ἐμοὶ κριτῇ, τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ ζήσεται τὸν ἀεὶ χρόνον ἀγήρως, ἀθανάτῳ φύσει ψυχῆς μηκέτι ταῖς σώματος ἀνάγκαις ἐνδεδεμένης. Auf ähnliche Weise wird **de mundi opificio**, Pf. I. 50, behauptet,

durch Philosophie werden die Sterblichen unsterblich, *θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται*. Man könnte hieraus schließen, daß nach seiner Meinung jeder, der nicht Philosophie treibe, d. h., jeder Böse untergehe, so wie nach obiger Stelle, daß nur die Guten fortdauern. Allein schon abgesehen von jener, oben angeführten sehr deutlichen Stelle über die Engel, ist es an und für sich wahrscheinlicher, daß er unter Unsterblichkeit das wahrhafte Leben *βίος βιωτὸς* versteht, welches dem Bösen nicht zu Theil wird, da er von einem Leibe immer wieder in den andern übergeht.

Auch an andern Orten scheint er diese letztere Ansicht anzudeuten. So im ersten Buche **de vita Mosis, Mang. II.** 115, unten: „Im Kampfe Israels mit Amalek, habe sich ein großes Wunder zugetragen (**Exod. XVII. 11.**), wenn Moses seine Hände aufhob, siegte Israel, wenn er er sie sinken ließ, gewann Amalek die Oberhand. Gott wollte nämlich in einem Bilde zeigen, daß dem Einen der beiden Völker die Erde bis zu ihrer Gränze zum Eigenthume gegeben sey; dem Andern, Israel, der heiligste Aether: *μηνύοντος διὰ συμβόλων τοῦ θεοῦ, ὅτι τῶν μὲν ἐστι γῆ καὶ αἱ τοῦ παντὸς ἐσχατιαὶ κλῆρος οἰκεῖος, τῶν δὲ αἰθὴρ ὁ ἱερώτατος*. Israel bedeutet hier, wie auch sonst, die Guten, Amalek also, die Feinde Israels, kraft des Gegensatzes, die Schlechten. Wenn nun die Stelle einen klaren Sinn haben soll, so muß sie auf die Zukunft der Menschen, auf ihre Bestimmung nach dem Tode, wenigstens theilweise, bezogen werden, folglich wird dann auch der Satz, den Bösen gehöre die Erde bis an ihre Gränzen, auf den Kreislauf durch irdische Körper hindeuten.

Eine Hölle scheint Philo nicht angenommen zu haben. Zwar nennt er den Tartarus öfters, aber nur ein einziges Mal so, daß man ein Dogma in den Worten finden könnte, nämlich in dem Buche **de execrationibus, Mang. II. 433,** gegen unten: „In den letzten Zeiten, wenn die Hoffnungen

erfüllt werden, welche Gott seinem Volke durch Moses verhieß (d. h. in der messianischen Zeit), werden viele Juden wegen ihres Unglaubens verworfen, und an ihrer Stelle fromme Proselyten gerettet werden; diese wird man dann um zweier Dinge willen preisen, erstlich, weil sie sich vom falschen Glauben zu Gott gewendet; zweitens, weil sie durch ihre Frömmigkeit den Sitz im Himmel errungen haben. Der geborne Jude aber, der das Gepräge seines Adels durch eigene Schuld verunstaltet, soll hinabgestoßen werden, tief in den Tartarus, in die dichteste Finsterniß, damit die Menschen es sehen und sich warnen lassen.“ Die Worte sind allerdings stark. Allein, spricht er hier nicht vielmehr im Sinne der Volksmeinung, als in seinem eigenen? zweitens, mochte er etwa annehmen, daß in den letzten Zeiten eigens eine Hölle zu Bestrafung der Bösen gebaut werde, ohne daß vorher eine solche existire.

An andern Orten erklärt er den Tartarus für ein Bild des lasterhaften Lebens. So de congr. quaerend. erud. gratia, Pf. IV. 166. und 168: „Gott zieht die tugendhaften Seelen an sich, τὴν δὲ ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν, φυγαδεύων ἀφ᾽ ἑαυτοῦποῤῥωτάτω, διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾄδου· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾄδης, ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος. Die starken Ausdrücke: ὁ μυθευόμενος; ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾄδης, deuten an, daß in seiner Theologie die Lehre vom Hades keine Stelle hatte.

Wir haben nun den Menschen von seinem himmlischen Ursprunge durch das Leben in Leibesbanden bis zu seiner Rückkehr in die erhabene Heimath verfolgt, und somit den einen Haupttheil der Lehre vom Menschen beendigt. Es ist noch übrig, daß wir auch die Ansicht unseres Theosophen von der Geschichte des ersten Menschen, nach Moses, geben. Wir

werden hier starke Widersprüche gegen das Obige finden, zum deutlichen Beweise, daß Offenbarungsglauben und Philosophie sich bei ihm nicht zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen hatte.

Bekanntlich spricht die mosaische Urkunde zweimal von der Schöpfung des Menschen, einmal im ersten Capitel der **Genes.** Vers 27, wo es heißt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde," und dann, **cap. II.** 7, wo der Mensch aus einem Erdenkloße geformt wird. Die Art, wie Philo diese verschiedenen Angaben vereinigt, haben wir oben in der Lehre vom Logos angedeutet (siehe Seite 267 und 268). Er behauptet nämlich, Moses führe das erste Mal den idealen, das zweite Mal den wirklichen Menschen auf. Ersterer ist ihm Gattungsmensch, durch und durch geistig, und als solcher geschlechtlos. Manchmal spricht er von ihm, als ob er wirklich existirte. So **legis allegor. I,** Pf. **I.** 170, Mitte, wo er über, **Genes. II.** 15: *καὶ ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς, τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε* (so liest Philo statt *ἔπλασε*, wie der heutige Text lautet), *καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν*, sich so ausläßt: *τοῦ πλασθέντος διαφέρει, ὃν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, ὥς εἶπον. Ὁ μὲν γὰρ πλασθεὶς νοῦς ἐστι γεωδέστερος, ὁ δὲ ποιηθεὶς ἀϋλώτερος, φθαρτῆς ὕλης ἀμέτοχος, καθαρωτέρας καὶ εἰλικρινεστέρας τετυχηκὼς συστάσεως. Τοῦτον οὖν τὸν καθαρὸν νοῦν λαμβάνει τε ὁ θεὸς, οὐκ ἐῶν ἐκτὸς ἑαυτοῦ βαίνειν, καὶ λαβὼν τίθησιν ἐν ταῖς ἐῤῥιζωμέναις καὶ βλαστανούσαις ἀρεταῖς, ἵνα ἐργάζηται αὐτὰς καὶ φυλάττῃ. Πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι τῆς ἀρετῆς, ἐπὶ τοῦ τέλους μετέβαλον· ᾧ δὲ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν, τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα, τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' ἀεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην. Τὸ μὲν οὖν „ἐργάζεσθαι" ἀντὶ τοῦ „πράττειν," τὸ δὲ „φυλάττειν" ἀντὶ τοῦ „μνημονεύειν.* Die Vergleichung mit irdischen Menschen, die in

den Worten: „πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι μετέβαλον“ liegt, stempelt ihn zu einem wirklichen Geschöpfe. Auf dieselbe Weise äußert er sich auf der folgenden Seite über Genes. II. 16: ποίῳ Ἀδὰμ, ἐντέλλεται (nicht von dem Baume zu essen), καὶ τίς ἐστιν οὗτος, διαπορητέον· οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτοῦ, νυνὶ δὲ πρῶτον ὠνόμασεν αὐτόν. Μήποτ' οὖν βούλεταί σοι τοῦ πλαστοῦ ἀνθρώπου παραστῆσαι τὸ ὄνομα; Καλεῖ δὲ φησὶν αὐτὸν γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἑρμηνεύεται. Ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδὰμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε. Ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα, οὐ γήϊνος, ἀλλ' οὐράνιος.

Doch ist dieß nur Schein, in seinem eigensten Wesen und als Idee erscheint der Intellectualmensch, de plantatione, Pf. III. 106, oben: παρατετηρημένως οὐ τὸν κατὰ τὴν εἰκόνα τυπωθέντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν „πεπλασμένον“ εἰσαχθῆναί φησιν „εἰς τὸν παράδεισον.“ Ὁ μὲν γὰρ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ χαραχθεὶς πνεύματι, οὐδὲν διαφέρει τοῦ τὴν ἀθάνατον ζωὴν καρποφοροῦντος, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, δένδρου· ἄμφω γὰρ ἄφθαρτα, καὶ μοίρας τῆς μεσαιτάτης καὶ ἡγεμονικωτάτης ἠξίωται. Λέγεται γὰρ, ὅτι „τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου.“ Ὁ δὲ τοῦ πολυμιγοῦς καὶ γεωδεστέρου σώματος, ἀπλάστου καὶ ἁπλῆς φύσεως ἀμέτοχος. Er ist also dasselbe, was der Baum des Lebens, eine göttliche Idee. Merkwürdig ist diese Stelle auch deßwegen, weil sie die jetzige Lesart der LXX. von Genes. II. 15. voraussetzt, und also obiger Erklärung widerspricht. Die höhere Bedeutung des Unterschiedes zwischen den mystischen Worten ἄνθρωπος οὐράνιος und γήϊνος oder Ἀδὰμ, haben wir schon oben in der Lehre vom Logos nachgewiesen.

Was die Schöpfung des wirklichen Menschen betrifft, so hat unser Theosoph hierüber eine sehr auffallende Ansicht. Genes. I. 26, spricht Gott: „ποιήσομεν ἄνθρωπον.“ Diese Worte deutet Philo, wie wir schon oben im Capitel von der Allegorie angezeigt, auf ein gemeinschaftliches Wirken G[ottes]

und der Engel, und zwar an vier verschiedenen Orten. Zuerst **de mundi opificio**, Pf. I. 46. und 48. Der Grund, der hier hervorgehoben wird, ist die gemischte Natur des Menschen, die aus guten und bösen zusammengesetzt sey; letzteres habe durch Engel geschaffen werden müssen, während von Gott nur das Gute herkomme. Zum zweiten Male, **de linguarum confusione**, Pf. III. 396. Ferner **de profugis**, Pf. IV. 254, wo zwei Gründe angeführt werden, warum Gott die Engel zu diesem Dienste brauchte: erstlich, weil es für Gott sich schicke, nur das Bessere selbst zu thun, das Geringere überlasse er untergeordneten Geistern. Zweitens, weil des Menschen Natur aus Gutem und Bösem gemischt sey und Gott nur das Gute schaffen könne.

Zum vierten Male äußert er dieselbe Ansicht, **de nominum mutatione**, Pf. IV. 334.

Diese häufige Wiederholung beweist, daß ihm letztere Idee ganz geläufig war; ebenso gewiß ist, daß er sie aus der Theologie seiner Zeit entlehnt hat. Denn unmöglich kann er sie selbst erfunden haben, da sie seiner sonstigen Denkungsweise völlig fremd ist. Sie widerstreitet nämlich der Lehre vom *ἄνθρωπος οὐράνιος*, welcher ja, nach seiner Erklärung, **Genes.** I. 27, gemeint seyn solle, und der unmöglich von Engeln geschaffen werden konnte. Eben so sehr widerstreitet sie der Lehre vom Abfalle der Seelen, und endlich seiner so oft ausgesprochene Grundansicht, daß Gott nichts Einzelnes berühren dürfe.

Der Zustand des ersten Menschen, Adam, war sehr verschieden, von dem der jetzt Lebenden (*οἷοι νῦν βροτοί εἰσι*). Er war vollkommen an Leib und Seele: „Die Schönheit seines Leibes folgt aus drei Gründen; erstlich waren in der jugendlichen Schöpfung die Stoffe weit vollkommener und reiner, als nachher; zweitens wählte Gott aus den besten Theilen der Materie e aus, um das Gefäß einer un-

sterblichen Seele zu bilden; drittens, war der Schöpfer selbst der vollkommenste Werkmeister. Die Trefflichkeit seiner Seele folgt daraus, daß sie Gott nach nichts Sichtbarem, sondern nach seinem Ebenbilde schuf. Darum mußte sie als Abbild des Vollkommensten nothwendig selbst vollkommen seyn. Die jetzigen Menschen sind nur von Menschen gezeugt, nicht von Gott selbst, wie Adam; so sehr aber Gott den Menschen übertrifft, um so trefflicher muß auch ein göttliches, denn ein menschliches Geschöpf seyn." cfr. de mundi opificio, Pf. I. 92. Adam war ferner, gleich bei seinem Eintritte in die Welt, König der sichtbaren Natur, und zeigte seine Herrschaft schon im Anfange dadurch, daß er jedem Wesen seinen Namen gab, cfr. Pf. I. pag. 100, gegen unten. Auch lebte er im Umgange mit seligen Geistern, selbst rein-tugendhaft, und des göttlichen Geistes voll. So Pf. I. 98, oben.

Diese Vorzüge gelten aber hauptsächlich nur von dem Zustande vor dem Sündenfalle. Mit diesem trat ein völliger Umschwung ein. Dennoch wird der Sündenfall von Philo nicht als eine ungeheure Schuld Adam's, sondern als eine Folge seiner schwachen und sterblichen Natur dargestellt. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 102, gegen oben: ἐπεὶ δὲ οὐδὲν ἐν γενέσει βέβαιον, τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίας τὰ θνητὰ δέχεται· ἐχρῆν καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἀπολαῦσαι τινος κακοπραγίας. Diese Ausdrücke neigen sich stark auf die rationelle Seite. Anlaß zur Sünde gab das Weib. So lange Adam allein war, lebte er schuldlos. Als aber das Weib geschaffen wurde, eilte er auf sie zu, voll Freude über die befreundete Gestalt, und umarmte sie. Aus dieser Umarmung entstand die Liebe, aus der Liebe die Wollust; diese ferner ist der Keim alles Lasters, und bewirkte, daß Adam ein unsterbliches und seliges Leben mit einem unglücklichen und sterblichen vertauschen mußte, (δι' οὗ ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον, ἀντ' ἀθανάτου καὶ εὐδαίμονος). Die

letzteren Worte scheinen die Meinung vorauszusetzen, daß Adam ohne den Sündenfall, ein unsterbliches Leben auf Erden geführt haben würde. Allein *ἀθάνατος* kann recht gut ein Bild seyn für selig und tugendbeglückt, gleichwie Philo sonst die Tugend allein für wahres Leben, das Laster für den Tod erklärt. Und da er weiter unten, in derselben Schrift, *μακραίων* für *ἀθάνατος* setzt, so ist alle Wahrscheinlichkeit für diese Erklärung vorhanden. Er sagt nämlich, Pf. I. 108, über den Sündenfall: „*παρελθόντες τὸ ζωῆς ἀθανάτου φυτὸν, τὴν ἀρετῆς παντέλειαν, ὑφ' ἧς μακραίωνα καὶ εὐδαίμονα βίον ἐδύναντο καρποῦσθαι, τὸν ἐφήμερον καὶ θνητὸν, οὐ βίον, ἀλλὰ χρόνον κακοδαιμονίας μεστὸν εἵλοντο.*“

Die Genesis setzt als den Ort, wo die erste Sünde verübt wurde, und das erste Paar lebte, den Gottesgarten oder das Paradies, als den Verführer die Schlange, als Anlaß, das Gebot, nicht vom Baume der Erkenntniß zu essen. All dieß erklärt Philo für Bild: das Paradies für die Seele, die Pflanzen desselben für die Tugenden, den Baum des Lebens für die erste der Tugenden, für die Ehrfurcht gegen Gott, endlich für den Baum der Erkenntniß die Klugheit, für die Schlange die Wollust. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 104. u. flg. Ueber die Schlange ist zu vergleichen, ibidem 108, Mitte. Demnach ist auch an keine wirkliche Austreibung aus dem Paradies zu denken, sondern er erklärt dieß weiter unten ebenfalls für Bild.

Mit dem Sündenfalle begann eine Reihe von Uebeln über das erste Menschenpaar hereinzubrechen. Das Weib fand seine Strafe in schmerzhaften Geburten, in den Beschwerden der Kindererziehung, in der Unterwürfigkeit unter den Willen ihres Mannes. Der Mann in der Arbeit und Sorge für den nothwendigen Lebensunterhalt. cfr. ibidem 114.

Selbst die Erde wurde des Sündenfalls wegen verflucht, und bringt ihre Früchte nicht mehr so dar, wie sie

dieselben ohne die Sünde der Menschen getragen hätte. Denn eigentlich hätte Gott den Menschen um seinen Sünden willen vernichten sollen, so forderte es die Gerechtigkeit; allein er that dieß nicht um seiner Liebe willen, sondern er begnügte sich, die Erde unfruchtbar zu machen, so daß sie nur bei angestrengter Arbeit dem Menschen seinen Unterhalt gewährt; ohne die Sünde würde sie, wie Sonne und Mond, in der anfänglichen Ordnung geblieben seyn, und ihrer ersten Einrichtung treu, ihre Früchte von selbst und ohne Zwang geben. So **de mundi opificio**, 116, Mitte. Eben dieß sagt er **ibidem**, Pf. I. 52. und 54, wo er auch jetzt noch den Fluch der Erde für bedingt und nur so lange dauernd erklärt, als die Menschen fortsündigen. „Würden sie aufhören, dem göttlichen Gesetze zuwider zu handeln, und ein göttliches Leben führen, so müßte auch die erste Fruchtbarkeit wieder eintreten.“

Seit Adam hat das Menschengeschlecht von Generation zu Generation geistig und körperlich immer mehr abgenommen: „wie das erste Bild, das nach dem Urbilde gemacht wurde, noch am meisten dem letzteren ähnlich ist, während die späteren Copien, die nach den Abbildern gemacht wurden, immer schwächer und unkenntlicher werden, oder wie in einer Reihe von Eisenstäben, die an einen Magnetstein angehängt sind, derjenige am meisten magnetische Kraft bewahrt, der den Stein unmittelbar berührt, die tiefer hängenden aber immer weniger. So **de mundi opificio**, Pf. I. 96, oben: *ὥσπερ γὰρ τὸ ἀκμάζον ἀεὶ τοῦ παρηβηκότος βέλτιόν ἐστιν, εἴτε ζῶον, εἴτε φυτὸν, εἴτε καρπὸς, εἴτ᾽ ἄλλο τι τῶν ἐν τῇ φύσει τυγχάνοι· οὕτως ἔοικεν ὁ μὲν πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος ἀκμὴ τοῦ ἡμετέρου παντὸς ὑπάρξαι γένους, οἱ δ᾽ ἔπειτα μηκέθ᾽ ὁμοίως ἐπακμάσαι, τῶν κατὰ γενεὰν ἀμαυροτέρας ἀεὶ τάς τε μορφὰς καὶ τὰς δυνάμεις λαμβανόντων. Ὅπερ ἐπί τε τῆς πλαστικῆς καὶ ζωγραφίας γινόμενον εἶδον·*

ἀποδεῖ γὰρ τὰ μιμήματα τῶν ἀρχετύπων. Τὰ δὲ ἀπὸ τῶν μιμημάτων γραφόμενα καὶ πλαττόμενα, πολὺ μᾶλλον, ἅτε μακρὰν ἀφεστῶτα τῆς ἀρχῆς. Παραπλήσιον δὲ πάθος καὶ ἡ μαγνῆτις ἐπιδείκνυται λίθος. Τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων ὁ μὲν αὐτῆς ψαύσας, βεβαιότατα κρατεῖται, ὁ δὲ τοῦ ψαύσαντος ἧττον. Ἐκκρέμαται δὲ καὶ τρίτος δευτέρου, καὶ τέταρτος τρίτου, καὶ πέμπτος τετάρτου, καὶ ἑτέρων ἕτεροι κατὰ μακρὸν στοῖχον ὑπὸ μιᾶς ὁλκοῦ δυνάμεως συνεχόμενοι, πλὴν δὲ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον. Ἀεὶ γὰρ οἱ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀπηρτημένοι χαλῶνται, διὰ τὸ τὴν ὁλκὴν ἀνεῖσθαι, μηκέθ' ὁμοίως σφίγγειν δυναμένην. Ὅμοιον δή τι πεπονθέναι καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φαίνεται, καθ' ἑκάστην γενεὰν ἀμυδροτέρας λαμβανόντων τάς τε τοῦ σώματος καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ ποιότητας. Doch haben die späteren Menschen das Ebenbild nicht verloren, sondern es ist nur verdunkelt worden: τοὺς ἀπογόνους τῆς ἐκείνου (τοῦ πρώτου ἀνθρώπου) μετασχόντας ἰδέας, ἀναγκαῖον, εἰ καὶ ἀμυδρούς, ἀλλ' οὖν ἔτι σώζειν τοὺς τύπους τῆς πρὸς τὸν πατέρα συγγενείας. Pf. I. 98, unten. Diese Verwandtschaft besteht in der vernünftigen Seele, aber auch in der Trefflichkeit des Leibes, der aus allen Elementen zusammengesetzt, die Eigenschaften derselben in sich faßt, und den Menschen zu einem Proteus macht; da er gleich gut im Wasser, auf dem Lande, in der Luft oder im Feuer (?) leben kann. So ibidem 98. unten und 100: ἡ δὲ συγγένεια τίς; Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονὼς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. Συγκέκριται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς, καὶ ὕδατος; καὶ ἀέρος, καὶ πυρός· ἑκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκόντος τὸ ἐπιβάλλον μέρος, πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρκεστάτης ὕλης, ἣν ἔδει λαβεῖν τὸν δημιουργὸν, ἵνα τεχνιτεύσηται τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. Καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οἰκειοτάτοις

καὶ συγγενεστάτοις χωρίοις ἐνδιαιτᾶται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν. Ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαῖον, ἔνυδρον, πτηνόν, οὐράνιον. Ἧι μὲν γὰρ οἰκεῖ καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαῖον ζῶόν ἐστιν, ᾗ δὲ δύεται καὶ νήχεται καὶ πλεῖ πολλάκις, ἔνυδρον. Ἔμποροι καὶ ναύκληροι καὶ πορφυρεῖς, καὶ ὅσοι τὴν ἐπ' ὀστρέοις καὶ ἰχθύσιν ἄγραν μετίασι, τοῦ λεχθέντος εἰσὶ σαφεστάτη πίστις. Ἧι δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνώφοιτον ἐξήρτηται τὸ σῶμα, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως ἀεροπόρον εἶναι, πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων, ὄψεως, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἑκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγίζον.

Außerdem haben die späteren Menschen, von der Herrschaft über die Natur, welche Adam in vollem Maße besaß, wenigstens die Gewalt über die Thiere behalten, **ibidem 100**, unten: „καὶ οἱ τοσαύταις γενεαῖς ὕστερον φύντες, ἤδη τοῦ γένους διὰ μακρὰς χρόνων περιόδους ἐξιτήλου ὄντος, οὐδὲν ἧττον ἔτι δεσπόζουσι τῶν ἀλόγων, καθάπερ λαμπάδιον ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἀπὸ τοῦ πρώτου διαδοθὲν φυλάττοντες.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Ansicht unseres Theosophen von der mosaischen Urgeschichte des Menschen zusammengesetzt ist, theils aus einer wörtlichen, theils aus einer allegorischen Erklärung der betreffenden Abschnitte in der Genesis, zugleich aber auch, daß der geschichtliche Theil seiner Lehre vom Menschen mit dem philosophischen nicht zusammenstimmt. Denn außer jenen Angaben über die Schöpfung des Menschen durch Gott und die Engel, läßt sich weder die Behauptung, daß Adam zuerst ganz rein und göttlich gelebt, mit seiner Ansicht vom Leibe, noch selbst die Lehre von fortwährender Abnahme des Menschengeschlechts, mit dem sonst ausgesprochenen Abfalle des Menschen aus himmlischer Heimath vereinigen, denn jene Abnahme setzt den Menschen als ein irdisches Gewächs voraus. Philosophie und Offenba-

rungsglauben haben sich also in dieser Lehre so wenig als in andern zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen.

Wir gehen über zur Lehre von der Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott, von den Tugenden und den Mitteln, die göttliche Gnade zu erlangen.

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden.

Es wird in diesem Abschnitte Manches vorkommen, was eigentlich in die Moral gehört. Aber da es unser Zweck ist, ein möglichst vollständiges Bild von dem Ideenkreise der Alexandriner zu geben, und da ferner die Parallelen mit dem neuen Testamente nirgends häufiger sind, als in dieser Lehre, so haben wir kein Bedenken getragen, das Moralische mit dem Dogmatischen zu verbinden.

Auch hier offenbart sich derselbe Gegensatz zwischen Philosophie und Offenbarungsglauben. Wir beginnen mit dem rationellen Theile.

Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, deßhalb ist er dazu bestimmt, Gott nachzuahmen oder ihm immer ähnlicher zu werden. cfr. de migratione Abrahami, Pf. III. 470: τέλος (τοῦ βίου) ἐστὶν κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωϋσῆν τὸ ἕπεσθαι θεῷ. Ebenso sagt er, de caritate, Mang. II. 404, oben, mit Beziehung auf eine besondre Bibelstelle, Gott weise uns darin auf die eine, vernünftige und wissenswerthe Lehre hin, daß der Mensch Gott ähnlich werden solle: μάθημα ἀναδιδάσκει τῇ λογικῇ φύσει πρεπωδέστατον, μιμεῖσθαι θεὸν, καθ' ὅσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπόντα τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ἐξομοίωσιν. Diese Idee kehrt sehr oft wieder. Man vergleiche übrigens noch de decalogo, Mang. II. 197.

Erreichung der Bestimmung ist von Seiten des Gefühls Glückseligkeit. Es ist daher folgerichtig, wenn er Gottähnlich-

keit und höchstes Glück für eins und dasselbe erklärt. So de decalogo, Mang. II. 193, zu oberst: *εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν καὶ τέλος εὐδαιμονίας, τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν.*

Das Mittel, das zur Gottähnlichkeit und durch sie zu Erreichung der göttlichen Bestimmung führt, ist Tugend. So de mundi opificio, Pf. I. 98, gegen unten: „Adam habe (im Stande der Unschuld), Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan, auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, und auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen: *πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἑπόμενος αὐτῷ κατ' ἴχνος ταῖς ὁδοῖς, ἃς ὡς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί· δι' ὧν μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι, τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν.* So noch oft.

An andern Stellen nennt er, ohne den Begriff der Gottähnlichkeit vermittelnd einzuschieben, die Tugend geradezu Gesetz und Bestimmung der Menschen. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 306, obere Mitte: *ὅρον ἔθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ.* Die Tugend gibt daher allein auch wahre Glückseligkeit. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, unten. Abraham sagt hier: „*τὴν ἀρετὴν ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, καθάπερ τι κειμήλιον, καὶ διὰ τοῦτο εὐθὺς εὐδαιμονῶ, χρῆσις γὰρ καὶ ἀπόλαυσις ἀρετῆς, τὸ εὔδαιμόν ἐστι.* Einige Zeilen weiter unten wird dieser Satz mit den Worten wiederholt: *εὐδαιμονίαν χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ νενόηκα.* Ganz ähnlich de agricultura, Pf. III. 70, unten: *ὁ νόμος* (das mosaische Gesetz) *τὸ εὐδαιμονεῖν ἀρετῆς χρήσει τελείας περιγίγνεσθαι νομίζει, σῶον καὶ παντελῆ περιποιούσης βίον.* Man vergleiche noch de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte.

Weil nur die Tugend wahre Glückseligkeit verleiht, so

sagt er, de nobilitate, Mang. II. 437, das wahre Gut sey im Geiste zu suchen: „τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ἐκτὸς, ἀλλ' οὐδὲ τῶν περὶ σῶμα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ παντὶ μέρει ψυχῆς, ἀλλὰ μόνῳ τῷ ἡγεμονικῷ πέφυκεν ἐνδιαιτᾶσθαι.

Um aller dieser Eigenschaften willen wird die Tugend genannt Anfang und Ende. cfr. drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 162, gegen unten: „Wie der Kern einer Wallnuß beides ist, Anfang und Ende — Anfang nämlich, sofern er Saamen, Ende, sofern er Frucht ist — so verhält es sich auch mit den Tugenden. Eine jede derselben ist Anfang und Ende zugleich. Anfang, sofern sie nicht aus einer andern Kraft, sondern aus sich selbst emporwächst; Ende, sofern das Leben des Guten auf sie hinstrebt.“

Aber was ist Tugend? Im Allgemeinen beschreibt er sie als Unterwerfung der αἰσθητὰ unter die νοητά. So de confusione linguarum, Pf. III. 374, gegen oben, wo er die Schlechten als Menschen beschreibt, welche die Sinne über den Gedanken stellen, und durch die Sinnenwelt die geistige zu vernichten streben, das von Natur zur Herrschaft Bestimmte zum Sklaven, und das Entgegengesetzte zum Herrn umbildend. Dieselbe Ansicht liegt einer Stelle der Schrift, quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 82, oben, zu Grunde: „der Mensch besteht aus zwei Theilen, aus reinem Geiste und aus der sinnlichen Hälfte. Letztere soll, nach der Lehre der Schrift, vom Geiste gleichsam beseelt und vernünftig gemacht werden, sofern nämlich die Sinne den Warnungen des Geistes folgen, und sich von der Außenwelt, welche anziehend und täuschend auf uns einwirkt, rein zu machen streben: (ἀξιοῖ (scilicet ὁ ἱερὸς λόγος) τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι, καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι, ταῖς μὲν νουθεσίαις ἀκολουθῆσαν, ἁγνεῦσαν δὲ τῶν ὁλκὸν καὶ ἀπατεῶνα προτεινάντων δύναμιν αἰσθητῶν).

Eine andere von den Stoikern entlehnte Begriffbestim-

mung der Tugend findet sich de migratione Abrahami, Pf. III. 470, oben: „Es heißt von Abraham (Genes. XII. 4.), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiemit sey jene von den besten Philosophen gepriesene Vorschrift gemeint: der Natur gemäß zu leben. Erreicht werde diese Regel, wenn der Geist der Tugend Bahn betrete, wenn er der reinen Vernunft und Gott folge, sich seiner Gebote erinnere, und alle in Wort und That verwirkliche.“

Da die Tugend nach Philo im Uebergewichte des Geistigen über das Sinnliche besteht, so erklärt er sie folgerichtig, und dem Geiste des Alterthums gemäß, für eins mit der Weisheit. So de nobilitate, Mang. II. 442, gegen unten: „Es heißt von Abraham, er habe Gott geglaubt (Genes. XV. 6.), weil er zuerst die feste Ueberzeugung errang, daß nur ein Gott sey, und daß er Vorsorge trage für die Welt und ihre Theile. Da er auf diese Weise, Wissenschaft, der Tugenden höchste errang, so erhielt er mit dieser auch die übrigen Tugenden“ (κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην, συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας). Ebenso de fortitudine, Mang. II. 377, oben: Es gibt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberflusse an äußern Gütern besteht, und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus welchen sodann die Tugenden emporblühen (τοῦτον τὸν (σεμνὸν) πλοῦτον σοφία χορηγεῖ διὰ λογικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ φυσικῶν δογμάτων καὶ θεωρημάτων, ἐξ ὧν φύεσθαι τὰς ἀρετὰς συμβέβηκεν). Hier erscheint die Weisheit als ἀρετὴ γενικὴ, als Mutter der Tugenden, und die andern verhalten sich zu ihr, wie Arten zur Gattung. Zu vergleichen ist noch eine Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte. „Wenn in einem Menschen Gedanke, That und Wort mit einander übereinstimmen, und alle drei das göttliche Gesetz zur Richtschnur nehmen, so herrscht Glück

in ihm, d. h., die reinste Weisheit und Einsicht: ἐὰν οἷα τὰ βουλεύματα, τοιοῦτοι οἱ λόγοι, καὶ οἷα τὰ λεγόμενα τοιαίδε αἱ πράξεις ὦσιν, εὐδαιμονία κρατεῖ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἡ ἀψευδεστάτη σοφία καὶ φρόνησις. Σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν. Glückseligkeit ist unzertrennlich verbunden mit Erreichung der göttlichen Bestimmung; wenn sie nun eins mit Weisheit ist, so muß diese das höchste Streben des Menschen, also auch alle Tugenden umfassen.

Nach dem Bisherigen kann der Mensch nur durch Tugend und Weisheit das göttliche Wohlgefallen erringen. Da er aber, wie wir aus obigen Stellen wissen, von Natur verdorben ist, und seiner Bestimmung entgegenhandelt, so folgt, daß von Natur jeder Mensch dem göttlichen Zorne unterliegt. Auch diesen Schluß hat Philo gezogen, und zwar auf eine Art, die ganz an die Lehre des Apostels Paulus erinnert. **Quod Deus sit immutabilis**, Pf. II. 420, Mitte, sagt er über die Sündfluth und die Errettung Noah's: „Gott vergißt seiner großen Vatergüte nicht, auch wenn das ganze Menschengeschlecht, oder der größte Theil desselben durch Uebermaß der Sünde zu Grunde geht, sondern er reckt seine errettenden Arme aus, um die Sünder aufzunehmen, da er nicht will, daß unser Geschlecht gänzlich zu Grunde gehe. Deßwegen heißt es auch von Noah, er habe Gnade gefunden vor Gott (Genes. VI. 8.), während die Andern für ihren Undank büßen mußten, auf daß das erbarmende Mitleid dem Strafgerichte über die Sünder beigemischt werde. Wie auch der Psalmendichter sagt: dein Erbarmen und dein Gericht will ich besingen (Ps. 101. 1.). Denn wenn Gott das Menschengeschlecht ohne Erbarmen richten wollte, so müßte er alle verdammen, da kein Mensch von der Geburt bis zum Grabe tadellos lebt, sondern theils freiwillig, theils unwillkürlich vielfach sündigt. Damit also das Geschlecht fortdaure,

wenn auch Einzelne zu Grunde gehen, mischt er die Erbarmung, um deren Willen er auch Unwürdigen seine Wohlthaten erzeigt, dem Gerichte bei, und das Mitleid ist früher bei ihm, als das Gericht: εἰ γὰρ βουληθείη ὁ θεὸς δικάσαι τῷ θνητῷ γένει χωρὶς ἐλέου, τὴν καταδικάζουσαν ψῆφον οἴσει· μηδενὸς ἀνθρώπων τὸν ἀπὸ γενέσεως μέχρι τελευτῆς βίον ἄπταιστον ἐξ ἑαυτοῦ δραμόντος, ἀλλὰ τοῦ μὲν ἑκουσίοις, τοῦ δὲ ἀκουσίοις χρησαμένου τοῖς ἐν ποσὶν ὀλισθήμασιν. Ἵνα οὖν ὑπάρχῃ τὸ γένος, καὶ ἂν πολλὰ τῶν ἰδικῶν βύθια χωρῇ, τὸν ἔλεον ἀνακίρνησιν, ᾧ πρὸς εὐεργεσίας καὶ τῶν ἀναξίων χρῆται· καὶ οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. Πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν, ἅτε τὸν κολάσεως ἄξιον οὐ μετὰ τὴν δίκην, ἀλλὰ πρὸ δίκης εἰδότι. Wenn er in dieser Stelle behauptet, daß Niemand zu Recht vor Gott stehen könne, so sagt er etwas weiter unten, pag. 432. und 434., daß Alles, was wir von Gott erhalten, Gnade sey und nicht Verdienst, ja sogar, daß die Gnade die erste der göttlichen Eigenschaften sey, durch welche er auf die Welt wirke. „Was wollen die Worte besagen: „Noe fand Gnade bei Gott, seinem Herrn? Heißt es wohl, daß er eine besondere Gnade erhielt, oder daß er der Gnade würdig erachtet wurde? Aber das Erste ist darum nicht wahrscheinlich, weil ihm nichts Besonderes zu Theil wurde, das nicht auch alle andern organischen Wesen, ja selbst die Elementarnaturen genössen. Die zweite Erklärung hat einigen Schein für sich, wenn man annimmt, Gott erkläre diejenigen für würdig seiner Gnade, welche das göttliche Gepräge an ihnen, den geheiligten Geist (νοῦς), nicht durch schlechten Wandel verderben. Aber dennoch ist diese Erklärung nicht wahr; denn von welcher Art müßte der seyn, der die göttliche Gnade verdienen könnte? Ich glaube nicht einmal vom ganzen All könnte man dieß sagen, obgleich die Welt das größte und vollkommenste der göttlichen Werke ist.

Wollen nicht jene Worte etwa dieß besagen: Der Gerechte findet nach langem Forschen die Wahrheit, daß alles Göttliche Gnade sey, Erde, Wasser, Luft, Feuer, Licht, Wärme, Sterne, Himmel, Thiere u. s. w.?

Zwar tritt in diesen Worten, der für unseren Zweck wichtigste Begriff, daß der Mensch kein Verdienst habe, in den Hintergrund, nur in dem Satze: πηλίκον γάρ τινα εἰκὸς γενέσθαι τὸν ἄξιον χάριτος κριθησόμενον, durchschimmernd; aber dagegen ergänzen sich beide so eben angeführte Stellen dergestalt, daß sie jenen Satz, den wir beweisen wollen, vollkommen rechtfertigen.

Natürlich muß sich Gott der Menschen annehmen, wenn sie zum Ziele kommen sollen, weil sie von Natur verdorben sind. Dieß ist auch, wie wir schon oben zeigten, eine Hauptlehre Philo's. Vorerst, die Menschen sind in hohem Grade des göttlichen Beistandes bedürftig. So **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 28, oben: χρεῖός ἐστιν οὐ μετρίως ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδεμένος αἵματι, βοηθείας τῆς ἐκ θεοῦ. Zweitens, um uns zu helfen, pflanzt Gott die Tugenden in die Seele, sie sind alle sein Werk. So **legis allegor. I.**, Pf. I. 146, Mitte: τὴν ἐπίγειον ἀρετὴν (es gibt nämlich auch eine himmlische, die bloß den seligen Naturen zukommt) σπείρει καὶ φυτεύει τῷ θνητῷ γένει ὁ θεὸς, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα οὖσαν τῆς οὐρανίου· ἐλεήσας γὰρ ἡμῶν τὸ γένος καὶ κατιδὼν ὅτι ἐξ ἀφθόνων καὶ πλουσίων κακῶν συνέστη, ἐπίκουρον καὶ ἀρωγὸν τῶν ψυχῆς νόσων ἀρετὴν ἐπίγειον ἐῤῥίζου. Hiemit ist zu vergleichen, **de cherubim**, Pf. II. 56: „Die Menschenseele ist ein Tempel des unsichtbaren Gottes; wenn sie nämlich durch die vorbereitenden Wissenschaften, wie Grammatik, Rhetorik und Musik gehörig zugerichtet ist, so dürfen wir gute Hoffnungen fassen, und die Ankunft der göttlichen Kräfte erwarten. Diese steigen herab, um uns zu heiligen und zu reinigen, nach dem

Befehle ihres himmlischen Vaters. Wenn sie dann in die tugendliebende Seele eingezogen sind, so säen sie in ihr die Saat der Seligkeit; gleichwie der Herr Abraham, dem Weisen, zum Lohne für die Beherbergung den Isaak, d. h., die Freude, gegeben."

Die Tugenden werden daher im Allgemeinen *θεοῦ γεννήματα* genannt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 360, oben: *τὰ μὲν οἰκεῖα τοῦ θεοῦ γεννήματα, αἱ ὁλόκληροι ἀρεταί.* Und nichts ist häufiger, als daß er die Begriffe *σπείρειν*, *γεννᾷν* und ähnliche auf Gott überträgt, und ihn die Seelen befruchten läßt. So z. B. de cherubim, Pf. II. 24: *τίς ὁ σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς τὰ καλὰ, πλὴν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ, ὁ ἀγέννητος θεός.*

Ferner lehrt Philo, wie es sich auch zum Voraus erwarten läßt, daß sich Gott Allen von oben kund thue, aber auf verschiedene Weise; denn bald spricht er von Engeln und Kräften, die in die Seelen einziehen, bald von dem göttlichen Geiste, dem Logos oder der Sophia, bald sagt er, der Schöpfer selbst steige in die Seelen herab. Daß Gott sich Allen kund gebe durch seinem Geiste, sagt er, de gigantibus, 364 unten u. flg.: „Der Herr sprach, mein Geist soll in den Menschen nicht bleiben, ewiglich, weil sie Fleisch sind (cfr. Genes. VI. 3.). Wohl kehrt er ein, aber nicht bleibt er in ihnen auf immer; denn wer ist so unvernünftig oder seelenlos, daß er nie, freiwillig oder unfreiwillig, einen Begriff des höchsten Guts erhalten. Auch zu den Heillosesten schwebt oft plötzlich das Schöne in flüchtiger Erscheinung herab, aber sie sind nicht im Stande, dieselbe festzuhalten, sondern bald entflieht sie wieder. Sie wäre auch gar nicht zu ihnen gekommen, wenn nicht in der Absicht, jene Menschen, welche das Laster statt der Tugend erwählt, zu überführen." Die übrigen Sätze sind schon in den früheren Capiteln erwiesen worden.

Wenn man die Ansicht von Tugend, die allen diesen

Stellen zu Grunde liegt, strenge durchführen wollte, so würde der Unterschied von Gut upd minder Gut, oder von Gut und Schlecht, am Ende auf geringeren oder höhern Grad göttlicher Einwirkung auf die Seelen, oder auf die Unterlassung derselben, zurückkommen. Allein, so weit geht Philo nicht; vielmehr erlaubt er sich dieselbe Inconsequenz, die in allen theologischen Systemen, welche die Verderbtheit der menschlichen Natur und die Gnadenwirkungen anerkennen, außer dem augustinischen, wiederkehrt; er läßt nebenbei auch die menschliche Selbstthätigkeit gelten.

Dieß ersieht man schon aus seiner Eintheilung der Menschen nach der Tugend. Er unterscheidet nämlich irdische, himmlische und göttliche Menschen. So **de gigantibus**, Pf. **II.** 382: „die Stelle, **Genes. VI.** 4: *οἱ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέραις ἐκείναις*, sey nicht wörtlich zu nehmen, als wären damals Riesen auf Erden gewesen, sondern die Schrift will uns in diesen Worten andeuten, daß es dreierlei Menschen gibt, irdische, himmlische und göttliche. Die irdischen sind die, welche in das Fleisch versunken sind, und nur das treiben, was Lust erregt. Himmlische Menschen sind alle Freunde der Kunst, der Wissenschaft und Weisheit, denn das Himmlische in uns ist der Geist. Der Geist aber beschäftigt sich mit himmlischen Dingen, mit den Wissenschaften und Künsten, um sich durch Betrachtung der übersinnlichen Dinge zu üben und zu stärken. Göttliche Menschen endlich sind die Priester und Propheten, welche es verschmähten, Bürger der Erde zu werden, sondern alles Sichtbare und Sinnliche überfliegend, in die geistige Welt einwanderten und sich in den Staat unvergänglicher Ideen einschreiben ließen. So lange sich Abraham in dem Lande und den Ansichten der Chaldäer umtrieb, war er ein himmlischer Mensch, da er die Natur der Himmelskörper untersuchte, und über die Ursachen der Dinge nachforschte. Als er aber eines Bessern belehrt und

sein Name aus Abram in Abraham verwandelt ward, da wurde er ein Mann Gottes, weßwegen auch der Herr zu ihm spricht: „ich bin dein Gott, wandle vor mir und sey fromm (Genes. XVII. 1.). Ein solcher Mann Gottes hängt an seinem Gott allein, folgt ihm und richtet nach ihm die Pfade seines Lebens. Die Söhne der Erde aber haben den Geist aus seinem Besitze, nämlich der Denkkraft, ausgetrieben, und graben in den finstern Schachten des unbeseelten Fleisches. Auf sie läßt sich der Ausspruch des Gesetzgebers anwenden: beide werden zu einem Fleische (cfr. Genes. II. 24.); sie haben das herrlichste Gepräge verfälscht, die bessere Stellung verlassen, und sind Ueberläufer geworden zum Schlechten, Entgegengesetzten."

Eine ähnliche Eintheilung findet sich, **de profugis**, Pf. IV. 240, gegen oben. Es wird hier eine Tugend vor Gott und vor den Menschen unterschieden; diese ist die niedere, jene die höhere; diese bewährt sich im praktischen Leben, jene in der Beschauung. Er äußert sich folgendermaßen: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttlichen Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten; denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher zuerst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichest."

Anders und scheinbar diesen beiden Stellen widersprechend äußert er sich in der Schrift, **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 22, Mitte: „Es gibt ein dreifaches Leben: ein Gott zugewandtes, ein kreatürliches, ein aus beiden letzteren gemischtes (ζωῆς τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεόν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν). Das erstere ist nie zu uns herniedergestiegen, noch in Leibes Nöthen gerathen; das Kreatürliche steigt nie empor, noch sucht es emporzusteigen, sondern steckt in der unreinen Höhle, und

freut sich des Unraths; das dritte ist das Gemischte, welches oft von der besseren Stellung angezogen (ὑπὸ τάξεως ἀμείνονος ἀγόμενον, er vergleicht nämlich das Verhältniß des Menschen zur Tugend, mit der Stellung des Soldaten in einem Heere, den Tugendkämpfer mit einem Soldaten), aufwärts strebt, und dann in Gott versunken und selig ist; oft aber auch, von der schlechteren Stellung fortgerissen, wieder niedersinkt. Wo aber, wie auf einer Waage, die Schaale des besseren Lebens das Uebergewicht erhält, da wird das Gewicht des schlechteren aufgeschnellt und erscheint als leicht."

Philo scheint sich zu widersprechen, wenn er oben sagt, es gebe Männer Gottes, und hier, es gebe kein göttliches Leben auf Erden; allein der Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen ἄνθρωπος θεοῦ, und βίος θεῖος. Jene gibt es wohl, wie er auch in dieser Stelle andeutet: θειάζει καὶ θεοφορεῖται, ὑπὸ τῆς ἀμείνονος ἀγόμενος τάξεως, aber ein göttliches Leben gibt es auf Erden nicht, weil kein Mensch immerfort in Gott lebt; denn ein solcher Zustand ist nur bei reinen, körperlosen Geistern oder im Himmel, nicht aber bei Seelen möglich, die sich in Leibes Nöthen befinden.

Noch stärker tritt die Selbstthätigkeit des Menschen hervor in der sehr wichtigen Lehre von den Wegen zur Tugend, zu der wir jetzt übergehen.

Es sind ihrer drei, durch Unterricht, Ascese und Natur. Diese Behauptung kehrt oft bei Philo wieder. So in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 74. u. flg.: „Wie kommt es, daß in dem Spruche, Genes. XXVIII. 13: εἶπεν ὁ κύριος, ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ, Abraham, der Vater Jakob's genannt wird, da er doch sein Großvater war, und daß bei Isaak, der doch sein wirklicher Vater ist, nicht steht: τοῦ πατρός σου. Es ist der Mühe werth, die Ursache dieser wichtigen Wortver-

schiede zwischen ascetischer und erlernter Tugend. Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtnisse und einer glücklichen Natur unterstützt, fest bei dem Erlernten. Der Ascete aber läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athlethen zu thun gewohnt sind. Außerdem erreicht der, welcher auf dem Wege des Unterrichts nach Tugend strebt, auch dadurch Unveränderlichkeit, daß er einen unsterblichen Lehrer (den Logos) hat, und unsterblichen Unterricht von ihm empfängt. Der Ascete dagegen hat nur seinen eigenen freien Willen für sich, denselben anstrengend, um das der Kreatur angeborne Verderben auszutreiben; aber wenn er auch das Ziel der Vollendung erreicht, so fällt er doch bisweilen, ermattet von der Anstrengung, in das frühere Uebel zurück. Der letztere ist mehr im Kampfe geübt, jener aber glücklicher, denn er hat einen andern zum Lehrer, während der Ascete aus sich herausarbeitet, und mit Eifer und fortgesetzter Anstrengung in das Wesen der Dinge einzudringen sucht. Deßwegen erhielt auch Abraham, nachdem er so weit gekommen war, daß er nicht mehr wankte, von dem unveränderlichen Gotte selbst seinen Namen, damit dadurch offenbar werde, daß er in seinem Wesen verharre, Jakob aber durch einen Engel, den Logos, zum Beweise, daß nur Gott allein bleibende Unwandelbarkeit geben kann."

Das Verhältniß von ἄσκησις und μάθησις zur Natur, φύσις wird bestimmt in den gleich darauf folgenden Sätzen 358: „Von den drei Stammhäuptern des Geschlechts, haben nur die zwei äußersten, der erste und dritte, Abraham und Jakob, einen neuen Namen erhalten; der mittlere dagegen, Isaak, behielt immer denselben. Warum dieß? weil die erlernte und durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung fähig ist, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt

nach Kenntnissen, die er noch nicht besitzt, der Ascete nach Kränzen und Preisen des Kampfes. Das selbstgelehrte Geschlecht der Natursöhne dagegen ist von vorn herein vollendet."

Der Ascete nimmt nach diesen Stellen die niederste Stufe ein. Seine Eigenthümlichkeit besteht darin, daß er sich unaufhörlich abmüht, durch eigene Kraft das Ziel zu erringen. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 68: „In der Himmelsleiter, welche Jakob im Traume sah, schauete er vielleicht ein Bild seines eigenen Lebens; denn die Ascese ist ihrer Natur nach ungleich, bald steigt sie in die Höhe, bald sinkt sie wieder herab, bald fährt sie mit gutem Winde, bald kämpft sie mit schlechtem, bald ist der Ascete voll Leben, bald todt und begraben, so daß sich die Worte Homer's auf ihn anwenden lassen (**Odyssea XI. 503.**):

Ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε —
Τεθνᾶσι.

In der That ist ihr Leben von dieser Art. Die Weisen haben nämlich den Himmel zur Wohnung erhalten, da sie unausgesetzt in die Höhe streben; die Schlechten aber die Höhlen des Hades, weil sie vom Anfange bis zum Ende auf den Tod hinarbeiten und sich der Verwesung freuen. Der Ascete dagegen, in die Mitte gestellt zwischen beide, steigt wie auf einer Leiter auf und ab, bald von der besseren Natur emporgezogen, bald wieder herabgedrückt durch die schlechtere, bis der Schiedsrichter und Herr aller Kämpfe dem bessern Theile den Sieg verleiht, den schlechteren auf immer zerstörend."

Gegenstand der Ascese ist, wie aus den angeführten Stellen erhellt, beides, Wissenschaft und praktische Uebung der Tugend, welche hauptsächlich in Unterdrückung des Fleisches und seiner Lüste besteht. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 56: „Die Worte (**Genes. XXVIII. 11.**): καὶ ἔλαβεν Ἰακὼβ ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς

κεφαλῆς αὐτοῦ, haben auch nach der wörtlichen Erklärung einen guten Sinn; sie bezeichnen das harte und rauhe Leben des Asceten. Diese betrachten Mäßigung, die Kunst mit wenigem zu leben und Ausdauer als die Grundpfeiler des Lebens, sie verachten Geld und Ruhm, selbst Speise und Trank, sofern sie der Hunger nicht zwingt, davon zu kosten; sie sind im Dienste der Tugend gleichgültig gegen Kälte und Hitze; von kostbaren Kleidern wissen sie Nichts."

Name und Begriff von ἄσκησις war in den griechischen Schulen entstanden; aber wie man aus diesen Stellen ersieht, hatte ihr die alexandrinische Ansicht von der Ungöttlichkeit der Materie und Verderbtheit der Kreatur bereits eine eigenthümliche Färbung gegeben.

Der zweite und höhere Weg zur Tugend ist Studium, oder Unterricht. Sein Vorzug vor dem andern, früher genannten geht aus den angeführten Stellen hervor, wie denn überhaupt die Wissenschaft bei Philo den höchsten Rang einnimmt. cfr. de profugis, Pf. IV. 238, unten: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον, προαγῶνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν διαθλῆσαι προτέρον. Dieser Weg hat übrigens, wie sich von selbst versteht, viele Stufen; aber die Art, in der Philo diese Idee ausdrückt, ist eigenthümlich und erinnert an das neue Testament. So de congressu quaerend. erudit. grat., Pf. IV. 150. u. flg. Er erklärt hier die Aufforderung Sarah's an Abraham (Genes. XVI. 2.), er solle sich zu ihrer Sklavin Hagar legen, und Saamen erwecken, mystisch dahin: „Ehe die Tugend, Sarah, dem νοῦς, Abraham, gebären kann, muß dieser vorher sich zur Hagar, d. h. der ἐγκύκλιος θεωρία, oder zu den προπαιδεύματα ἐγκύκλια gesellen. Diese Vorkenntnisse sind Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik und Dialektik. Nun fährt unser Theosoph so fort: „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es dir, wie so vielen andern,

gelingen, durch die untergeordneten Tugenden, den wahrhaft königlichen bewährt zu werden. Siehst du nicht, wie auch unser Leib nicht gleich feste Nahrung erträgt, sondern zuerst mit einfacher Milchspeise ernährt werden muß. Auf ähnliche Weise sind die Vorwissenschaften für die Seele jugendliche Nahrung: „οὐκ ὁρᾷς ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν οὐ πρότερον πεπηγυίαις καὶ πολυτελέσι χρῆται τροφαῖς, πρὶν ἢ ταῖς ἀποικίλαις καὶ γαλακτώδεσιν ἐν ἡλικίᾳ τῇ βρεφώδει; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῇ ψυχῇ παιδικὰς μὲν νόμισον ἡυτρεπίσθαι τροφὰς τὰ ἐγκύκλια.“ Das Bild der Milchspeise findet sich bekanntlich auch bei Paulus; es muß den Alexandrinern sehr geläufig gewesen seyn, was daraus zu schließen ist, daß es von Philo sehr häufig gebraucht wird. So de migratione Abrahami, Pf. III. 424, obere Mitte: „die Weisheit sey die Heimath des gott- und natur-gelehrten Geschlechtes, das sich nicht begnügt mit Milchspeisen wie Kinder u. s. w.“ Deßgleichen im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 120, Mitte: „Moses führe den Isaak als Bild vollkommener Tugend auf: ἀπογράφει γὰρ αὐτὸν ἀπογαλακτιζόμενον, ἁπαλαῖς καὶ γαλακτώδεσι, νηπίαις τε καὶ παιδικαῖς τροφαῖς οὐ δικαιοῦντα χρῆσθαι τὸ παράπαν, ἀλλ' εὐτόνοις καὶ τελείοις.“ Endlich kommt es noch vor, quod omnis probus liber, Mang. II. 470, Mitte: „Seelen, welche sich noch nicht für das Gute oder Böse entschieden haben, und gleichsam noch nackt sind, müsse man eine Amme geben, und ihnen, statt Milch, die enkyklischen Vorbereitungswissenschaften reichen.

Der dritte Weg zur Tugend ist endlich die Natur selbst, dieß ist der königliche und beste. Sein großer Vorzug besteht darin, daß derjenige, der ihn wandelt, weder Uebungen noch Unterricht nöthig hat. So de congress. quaer. erud. grat. Pf. IV. 158, Mitte: „von Abraham und Jakob erzählt die Schrift, daß sie Kebsweiber oder mehrere Weiber gehabt, nur Isaak hat eine einzige Jugendgemahlin. Warum

dieß? Weil die erlernte und ascetische Tugend, deren sich jene beiden befleißigten, verschiedener, ächter und unächter, Hülfsmittel und Unterrichtsweisen bedarf: Τὸ δὲ αὐτομαθὲς γένος, fährt er fort, οὗ ἐκοινώνησεν Ἰσαάκ, ἡ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρὰ, φύσεως ἁπλῆς καὶ ἀμιγοῦς καὶ ἀκράτου μεμοίραται, μήτε ἀσκήσεως, μήτε διδασκαλίας δεόμενον, ἐν οἷς παλλακίδων ἐπιστημῶν οὐκ ἀστῶν μόνων ἐστὶ χρεία. Θεοῦ γὰρ τὸ αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδίδακτον ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καλὸν ὀμβρήσαντος, ἀμήχανον ἦν ἔτι δούλαις καὶ παλλακαῖς συμβιῶσαι τέχναις, νόθων δογμάτων, οἷα παίδων, ὀρεχθέντα. Δεσποίνης γὰρ καὶ βασιλίδος ἀρετῆς, ὁ τούτου λαχὼν τοῦ γέρως, ἀνὴρ ἀναγράφεται. Καλεῖται δὲ παρὰ μὲν Ἕλλησιν ὑπομονὴ, παρὰ δὲ τοῖς Ἑβραίοις Ῥεβέκκα. Ebenso de profugis, Pf. IV. 296, gegen unten: πᾶς αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις ἐβελτιώθη· γενόμενος δὲ εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὗρε σοφίαν, ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ, ἧς ἀκράτου σπάσας εἱστιάθη καὶ διετελέσθη μεθύων τὴν μεθ' ὀρθότητος λόγου νήφουσαν μέθην. Οὗτός ἐστιν ὃν Ἰσαὰκ ὠνόμασαν οἱ χρησμοὶ κ. τ. λ. Auch hier ist Isaak der Gattungsname für dieses Geschlecht.

Darin sind sich aber die drei genannten Wege gleich, daß der Tugendhafte, mag er nun durch Ascese oder Unterricht nach oben streben, oder auch von Natur schon das Höchste besitzen, sich dem Leibe, soviel als möglich, entzieht; denn dieser ist ja die Quelle des Bösen.

Sehr stark ist die Nothwendigkeit dieser Regel ausgesprochen, de nominum mutatione, Pf. IV. 334, unten u. flg. Nachdem Philo hier die Meinung wiederholt hat, daß der Mensch von Gott und den Engeln gemeinschaftlich geschaffen worden sey, fährt er fort: „Nur die guten und weisen Menschen sind wahrhaft Gottes Geschöpfe. Der heilige Chor solcher Männer gibt aber nicht nur den Besitz äußerer Güter

auf, sondern auch das Fleisch verachten sie. Die Athle
freilich, welche den Körper gegen die Seele aufthürmen, st
zen von Kraft und Gesundheit; aber die Tugendkämpfer s
bleich, mager und abgezehrt; sie suchen die Körpermasse
Seelenkraft umzubilden, um ganz Geist zu werden. Mit Re
wird das Irdische vernichtet, wenn man Gott gefallen wi
aber selten ist dieses Geschlecht auf Erden, doch nicht unmi
lich zu finden."

Noch genauer wird dieselbe Idee entwickelt, de pro
gis, Pf. IV. 264, oben. Er erklärt hier die Aufforderu
Mosis an die Leviten (Exodus XXXII. 27.): ἀποκτεῖνα
ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν πλησίον α
τοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν ἔγγιστα αὐτοῦ, mystisch dahin: „E
jeder muß den Bruder des Geistes, den Leib, den Nächst
des vernünftigen Theils der Seele, den unvernünftigen, d
Nachbar des Geistes, die ausgesprochene Rede, tödten. De
bloß dann mag der Geist in uns Diener Gottes werde
wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, d
durch, daß der verbrüderte Leib, nebst seinen Begierden, w
chen muß; zweitens, wenn die Seele ihr Nächstes, nämli
den unvernünftigen Theil (τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς μέρος), au
gibt. Dieser theilt sich, wie ein Strom, in fünf Arme, d
Sinnen, und rührt durch diese die Macht der Leidenschaft
auf. Endlich muß noch die Vernunft ihren angränzend
Nachbar, die Rede, entfernen, so daß nur das innere, ge
stige Sprechen übrig bleibt, erlöst von den Sinnen, erlö
vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nu
wenn der Geist auf diese Weise für sich allein lebt, kann e
das Wesen der Wesen rein und ungestört verehren."

Weil durch solche Anforderungen der Schein entstehe
könnte, als werde von dem Tugendkämpfer völlige Trennun
vom Leibe verlangt, und also der Tod ihm zum Ziele gesetz
so verwahrt er sich an andern Orten gegen diese Folgerung

So de migratione Abrahami, Pf. III. 410: „Verlaß den Leib, die Sinne und die Erde, will nicht soviel heißen: trenne dich wesentlich von ihnen, da ja sonst der Tod gefordert würde, sondern es heißt bloß: entferne dich geistig von diesen Dingen, laß dich nicht von ihnen beherrschen, es sind deine Unterthanen.“ Hiemit vergleiche man noch die Stellen, de vita Mosis II, Mang. II. 163, oben, de ebrietate, Pf. III. 216, oben, de profugis, IV. 248, oben.

Da nach diesen Stellen Entfernung vom Leibe die erste Bedingung der Tugend ist, so darf man sich nicht wundern, wenn Philo dieses Streben bei allen gefeierten Männern des alten Bundes nachweist. Besonders geschieht dieß im Leben Mosis. So, gleich im Anfange des dritten Buches, wo er zeigt, daß Moses nicht nur Gesetzgeber und König, sondern auch Prophet im höchsten Sinne des Worts gewesen sey. „Hiezu gehörte,“ fährt er, Mang. II. 145, unten, fort, „daß er nicht nur die Seele, sondern auch den Leib heiligte, daß er sich von jeder Leidenschaft, und von Allem, was zur sterblichen Natur gehört, wie Speise und Trank, und Umgang mit den Weibern, rein hielt. Letzteren verschmähte er seit vielen Jahren, und fast seit der Zeit, da er zuerst als Prophet auftrat, weil er immer für die göttlichen Orakel bereit seyn wollte. Von Speise und Trank enthielt er sich 40 Tage lang, offenbar, weil er in göttlicher Beschauung eine höhere, von oben strömende Nahrung fand, durch welche zuerst seine Seele, dann auch sein Leib, an Kraft und Schönheit gewann, so daß diejenigen, die ihn nachher sahen, kaum ihren Augen trauten. Denn er bestieg auf göttlichen Befehl einen hohen, sonst unzugänglichen Berg in jener Gegend, blieb die ganze Zeit daselbst, ohne Lebensmittel bei sich zu haben, und nach 40 Tagen kam er wieder herunter, viel schöner von Antlitz, als er war, da er hinanstieg, so daß Alle, welche ihn sahen, erstaunten, und den Anblick des sonnenähnlichen Glanzes, der

ihnen entgegenstrahlte, kaum ertragen konnten (ὥστε τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι, καὶ μηδὲν ἐπιπλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀποστράπτοντος). Unwillkürlich denkt man bei diesen Worten an die Verklärung Christi auf dem Berge.

Derselbe Preis des strengen über alle Körperlust erhabenes Leben Mosis kehrt wieder im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 105, oben, und ibidem, Mang. II. 84, unten.

Sichtlich liegt in diesen Stellen das Bestreben, den Gesetzgeber zu einem der größten Feinde des Fleisches zu machen, nicht, weil er im Pentateuch so geschildert wird, sondern, weil Philo's Ansichten diese Darstellung forderten.

Aber es ist noch nicht genug, daß die Seele sich vom Leibe, den Sinnen, der Rede abtrenne, auch aus sich selbst soll sie, wo möglich, herausgehen. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 30. u. flg. Hier sagt er, mit Beziehung auf den Spruch, Genes. XV. 4: εὐθὺς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν, λέγουσα, οὐ κληρονομήσει σε οὗτος, ἀλλ' ὅς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, κληρονομήσει σε. „Wer wird dein Erbe seyn, nicht der Geist, der freiwillig im Gefängnisse des Leibes verharrt, sondern, der sich von diesen Banden befreit, der außerhalb der Mauern heraustritt, und wo möglich sich selbst verläßt. Denn es heißt ja, der aus dir herausgeht, wird dich erben. Wenn du also die göttlichen Güter zu erben wünschest, o Seele, so verlasse nicht allein die Erde, d. h., den Leib, die Verwandtschaft, d. h., die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus, wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeisterung trunken sind. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll, nicht mehr bei sich selbst ist, sondern in göttlicher Liebe schwelgt, und von der Wahrheit geleitet, hinauf zum Vater gezogen wird.“

Ebenso im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 268, oben: „Der Geist, der nach Freiheit strebt, muß alles Sinnliche, wie die Organe, die Täuschungen eines sophistischen Verstandes verlassen; ja sich selbst muß er aufgeben. Deßhalb ruft auch die Schrift, das Loos eines solchen Geistes preisend, aus (Genes. XXIV. 7.): der Herr des Himmels und der Erde, der mich aus meines Vaters Hause genommen hat! Wer noch im Leibe und unter dem sterblichen Geschlechte wohnt, darf Gott nicht nahen, sondern nur derjenige vermag es, den Gott aus diesen Banden befreit. Deßwegen geht auch die Seelenfreude, Isaak mit Namen, wenn sie allein in Gott seyn will, hinaus, sich und den eigenen Geist fliehend; denn es heißt (Genes. XXIV. 63.): Isaak ging hinaus auf das Feld gegen Abend, um zu beten. Und auch Moses, die Prophetenrede, spricht (Exod. IX. 29.): Wenn ich aus der Stadt, d. h. der Seele, hinausgehe, will ich meine Hände ausbreiten, d. h., ich will alle meine Handlungen dem Herrn, vor dem keine Bosheit verborgen bleibt, vorlegen, und ihn zum Zeugen und Richter derselben machen. Wenn nämlich die Seele sich ganz ihrer selbst entäußert, und Gott hingegeben hat, hört das Getümmel der Sinne, welches durch die äußeren Gegenstände angeregt wird, auf, und es herrscht vollkommene Ruhe. Aber dieß geschieht nur dann, wenn die Seele aus sich selbst heraustritt, und Gott ihre Handlungen und Gedanken weiht.“

Zur Erklärung dieser sonderbaren Idee verweisen wir auf einen Ausspruch im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 154, unten, wo er sagt: der Geist könne in dem nämlichen Augenblicke, dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν), im Körper zu Alexandrien seyn, der Kraft nach aber, in Sicilien oder in Italien, oder gar im Himmel, sobald er nämlich über diese Gegenstände nachdenke.

Der Zweck dieses Heraustretens aus dem eigenen Ich

ist, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, das Verlangen in Gott zu versinken. In einem schönen Bilde wird dieß ausgedrückt, de ebrietate, Pf. III. 238. Er sagt hier, mit Beziehung auf die Worte Hannas, 1 Sam. I. 15: *γυνὴ ἡ σκληρὰ ἡμέρα ἐγώ εἰμι, καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πέπωκα, καὶ ἐκχέω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου.* „Anna behauptet, daß sie keinen Wein, noch sonst starkes Getränke zu sich nehme, und rühmt sich der Nüchternheit ihres Lebens. In der That ist es auch viel, einen freien, reinen, von keiner Leidenschaft betrunkenen Sinn zu bewahren. Wem dieses gelingt, der mag sich selbst als reines Trankopfer dem Herrn ausgießen. Denn was bedeuten die Worte: ich will meine Seele dem Herrn ausgießen, anders, als, ich will mich ihm heiligen, dadurch nämlich, daß die Bande, welche die eitlen Sorgen des sterblichen Lebens um uns schlingen, gesprengt werden, daß der Geist aus sich selbst heraustritt, die Gränzen des Weltalls erreicht, und selbst den himmlischen Anblick des Ungezeugten genießet."

Dieß ist nun aber eine außerordentliche Höhe der Vollendung, die nur nach langen Kämpfen erreicht werden kann. Philo unterscheidet daher Stufen, und zwar gewöhnlich drei: nämlich der Anfänger *ὁ ἀρχόμενος*, der Fortschreitende *ὁ προκόπτων*, endlich der Vollendete *ὁ τέλειος*. So sehr häufig z. B. de agricult., Pf. III. 72, Mitte: *ἁρμόττει πᾶσι τούτοις, ἀρχομένοις, προκόπτουσί τε καὶ τετελειωμένοις βιοῦν ἀφιλονείκως.*

Besonders oft spricht er von dem *τέλειος* und der *τελείωσις*. Dieser Begriff ist vielleicht zuerst von körperlicher Vollkommenheit entlehnt (z. B. de agricult. Pf. III. 6: *νηπίοις μὲν ἐστι γάλα τροφὴ, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα*), aber oft schimmert die Vergleichung mit den griechischen Mysterien durch, wie wir weiter unten zeigen werden. Bekanntlich spricht auch Paulus in seinen Briefen da und dort von τέ-

λειος und τέλειοι, woraus ersichtlich, daß der Begriff Gemeingut der alexandrinischen Theosophie war.

Dieser τέλειος ist der wahre ἄνθρωπος θεοῦ, da er sich Gott zum Eigenthume hingegeben. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, gegen oben: ὁ τέλειος — πάντως ἐστιν ἄνθρωπος θεοῦ. Er ist mehr als ein Mensch, und bildet das Mittelglied zwischen Gott und dem sterblichen Geschlechte. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 202, oben: τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλὰ μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως. Ebenso de fortitudine, Mang. II. 377, gegen oben. Ihm kommen, wegen dieser innigen Verbindung mit Gott, auch wahrhaft göttliche Eigenschaften zu. So die Unveränderlichkeit. Man vergleiche die Stellen, die wir oben im Capitel vom Logos beigebracht. Ferner die Freude, diese ist eigentlich eine rein-göttliche Eigenschaft. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, oben: ἐπίλυπον μὲν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς, ἢ παρόντων κακῶν, ἢ προσδοκωμένων. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. Dennoch theilt er sie den Frommen mit. So in den nächstfolgenden Worten, wo er Gott sprechen läßt: „Obgleich die Freude mein ausschließliches Eigenthum ist, so theile ich sie doch, da Neid mir ferne liegt, denen mit, die würdig sind, d. h., den Frommen.“ Aehnlich sagt er, de septenario, Mang. II. 279, gegen unten: „Das Leben der Guten ist ein fortgesetztes Fest, und wenn der große Haufe ihnen nachahmen wollte, so wären alle Städte voll Glückseligkeit, und das Leben der Menschen eine Reihe von Festen.“

Das Wesen dieser Freude erklärt er, de praemiis ac poenis, Mang. II. 413, obere Mitte, sehr schön: „demjenigen, der Tugend durch Natur, ohne Anstrengung und Kampf zum Eigenthume erhielt, ward Freude als sein Preis zu

Theil; denn er wurde, wie die Griechen sagen, γέλως, wie die Chaldäer, Isaak genannt; das Lachen ist nämlich ein sichtbares Zeichen unsichtbarer innerer Freude. Freude aber ist die beste und edelste der menschlichen Empfindungen, durch welche die Seele durch und durch mit Wohlgefallen erfüllt wird, indem sie sich ihres himmlischen Vaters erfreut, ja selbst über das, was nicht zu unserer Lust ausfällt, wenn es nur nicht aus Bosheit, sondern zum Wohle des Ganzen geschieht. Denn wie ein Arzt bei großen und gefährlichen Krankheiten oft Theile des Körpers ablöst, um das Ganze zu retten, oder wie ein Steuermann, einen Theil seiner Ladung zur Rettung des Uebrigen in's Meer wirft, ohne daß Jemand einen solchen Arzt oder Steuermann tadelt, auf ähnliche Weise muß man überall das Urwesen bewundern, und Alles, was in der Welt geschieht, ausgenommen, wo Bosheit im Spiele ist, lobpreisen, nicht daran denkend, ob etwas uns Vortheil bringe, sondern, ob die Welt gleich einer wohlgeordneten Stadt zum Wohle des Ganzen regiert werde."

Es ist dieß ganz die Freude der Resignation.

Dennoch ist sie auf Erden nicht vollkommen, auch bei dem Weisesten nicht. So de vita **Abrahami**, Pf. V. 318, gegen unten: „μηδεὶς ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' ἐγκέκραται ἐξ ἀμφοῖν, περιττεύοντος τοῦ χείρονος. Ὅνπερ τρόπον καὶ τὸ φῶς ἐν οὐρανῷ μὲν ἄκρατον καὶ ἀμιγὲς σκότους ἐστὶν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ σελήνην ἀέρι ζοφερῷ κεκραμένον φαίνεται."

Neben der Freude, wird auch Friede Eigenthum des Weisen genannt. So de ebrietate, Pf. III. 200, unten: „Die hohe Belohnung der Leviten, die ihre Brüder auf Mosis Befehl tödteten (Num. XXV. 8.), d. h. der Weisen, die den Leib mit seinen Lüsten unterdrücken, sey Priesterthum und Friede," τὰ δὲ ἆθλα μεγάλα καὶ ἀδελφὰ εἰρήνη καὶ ἱερωσύνη.

Noch schöner de profugis, Pf. IV., das höchste Gut sey die Ruhe in Gott, welche allein dauernden Frieden gebe: τρόφιμον γὰρ καὶ ἀπολαυστὸν μόνον, ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν περιποιοῦσα, τὴν ἀπόλεμον εἰρήνην.

Neben diesen Gütern des Herzens und des Gemüths sind die höchsten Schätze des Geistes Eigenthum des τέλειος. Vollendung der Weisheit aber besteht im Schauen Gottes, und dieses wird den Vollkommenen zu Theil. So de congressu quaer. erudit. grat., Pf. IV. 164, obere Mitte: τῷ μὲν οὖν ἀρίστῳ γένει, τὸ ἄριστον ὁρᾷν, τὸ ὄντως ὂν συμβέβηκεν. Darum ist auch Israel Gattungsname der Weisen. So de ebrietate, Pf. III. 204, unten: Ἰακὼβ μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος, ὅρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τοὔνομα· τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.

Aber über die Art dieses Schauens drückt er sich nicht bestimmt aus. Gewöhnlich nennt er es eine unvollkommene nur annähernde Erkenntniß; wie schon im Capitel von Gott gezeigt wurde. Ein Bild, das er oft für ein solches Schauen braucht, ist: ὥσπερ διὰ κατόπτρου ἰδεῖν. So de decalogo, Mang. II. 198, unten, der Geist schaue in der Siebenzahl die Allmacht: ἐν τῇ ἑβδομάδι, ὡς διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. Ebenso de profugis, Pf. IV. 316, unten. Die Seele könne durch die Wissenschaft, wie durch einen Spiegel, Gott erkennen: καθάπερ διὰ κατόπτρου, τῆς παιδείας, τὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν. Auf dieselbe Weise braucht Philo diesen Ausdruck von den Therapeuten, de vita contemplativa, Mang. II. 483, unten: ἅπασα ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνο-

μάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.

Dieses Bild muß der alexandrinischen Theosophie ebenfalls sehr geläufig gewesen seyn, da es auch in den Briefen des Apostels Paulus vorkommt.

An andern Orten stellt er dagegen das mystische Schauen viel höher, und macht es beinahe zu einem adäquaten. So de migratione Abrahami, Pf. III. 430, unten, eine sehr merkwürdige Stelle. „Die Worte Gottes an Moses, Deuter. XXXIV. 4: αὕτη ἡ γῆ, ἣν ἔδειξα τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, κᾳκεῖ οὐκ εἰσελεύσῃ, seyen nicht als Drohung zu verstehen, wie einige Thoren gewollt haben — denn es wäre einfältig zu glauben, daß Gott das Land der Tugend seinen wahren Freunden entziehe und doch den Knechten verleihe — sondern er will uns ernstlich in diesen Worten an's Herz legen, daß etwas Anderes der Ort der Unmündigen, etwas Anderes der Ort der Vollendeten ist, der eine heißt Uebung, (ἄσκησις), der andere Weisheit; dann lehrt uns dieser Ausspruch zweitens, daß die herrlichsten Güter mehr zum Schauen, als zum Besitzthume geeignet sind. Denn wie sollte man auch etwas besitzen können, das an göttlicher Natur Theil hat? es zu schauen dagegen ist nicht unmöglich, zwar nicht für alle, sondern nur dem reinsten und geistigsten Geschlechte, dem Gott seine eigenen Werke zeigt, und dadurch der Gnaden höchste erweist: ἰδεῖν δὲ οὐκ ἀδύνατον, εἴη δ' ἂν μόνῳ τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ὀξυωπεστάτῳ γένει, ᾧ τὰ ἴδια ἐπιδεικνύμενος ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἔργα, μεγίστην πασῶν χαρίζεται δωρεάν. Es sind dieß fast dieselben Worte, wie Joh. V. 20. Dieses καθαρώτατον γένος muß jedoch stark beschränkt werden, wie schon der Superlativ anzeigt, und dürfte sich, außer Moses, höchstens auf einige der Patriarchen und Propheten beziehen.

Dieselbe Idee kehrt unter einem andern noch auffallenderen Bilde wieder, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427, unten, wo er vom Geiste der Menschen im messianischen Zeitalter den Ausdruck gebraucht: νοῦς καθάρσεσι τελείαις καθαρθεὶς καὶ μύστης γεγονὼς τῶν θείων τελετῶν. Erinnern diese Worte nicht auf's lebhafteste an die paulinischen οἰκονόμοι τῶν θείων μυστηρίων? Uebrigens sind die Menschen in der messianischen Zeit nur deßhalb in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht, weil sie dann alle weise sind; darum gilt der angeführte Satz im Allgemeinen für den Weisen in seiner höchsten Vollendung. Sonst machen wir noch darauf aufmerksam, daß hier die Vergleichung mit den hellenischen Mysterien am Tage ist.

In keinem andern Theile der philonischen Theosophie sind die Parallelen mit dem neuen Testamente häufiger als hier. Den Eifer der Vollkommenen für die Tugend bezeichnet er mit den Worten: διψᾷν καὶ πεινᾷν καλοκἀγαθίας. So de profugis, Pf. IV. 284, Mitte: „das (mystische) Manna, erleuchtet und versüßt die beschauende Seele, gießt den Strahl der Wahrheit über sie aus, und erheitert durch süße Ueberredung, die nach Frömmigkeit hungernde und dürstende Seele." Auf ähnliche Weise spricht er, de judice, Mang. II. 345, von solchen, die nach Gerechtigkeit dürsten, διψῶντες εὐνομίας.

Das Verhältniß des Vollendeten zu Gott wird bezeichnet durch die Ausdrücke: δουλεύειν θεῷ. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 152, Mitte: τὸ δουλεύειν θεῷ πάντων ἄριστόν ἐστιν ὅσα ἐν γένεσει τετίμηται. Ebenso de cherubim, Pf. II. 56, unten: χαίρει ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν. Τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα, καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς, καὶ πάντων, ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται, τιμιώτερον. Sonst

kommt auch der Ausdruck εὐαρεστεῖν θεῷ von demselben Verhältnisse vor, so de concupiscentia, Mang. II. 357, unten; oder πρὸς ἀρέσκειαν θεοῦ ζῆν, de victimis, Mang. II. 240, gegen oben.

Wieder ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist γνωρισθῆναι θεῷ. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, oben: μεγάλα αὐτοὺς ὀνήσουσιν οἱ γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι. Aehnlich de nobilitate, Mang. II. 443, wo er von Abraham sagt: τῆς πρὸς θεὸν συγγενείας ὀρεχθῆναι, καὶ σπουδάσαι μηχανῇ πάσῃ γνώριμον αὐτῷ γένεσθαι.

Endlich kommt noch ein anderes, von dem Bisherigen ganz verschiedenes, dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nahe verwandtes Bild vor. Nämlich de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben. Er spricht hier von der unglaublichen Fruchtbarkeit auf Erden in der messianischen Zeit, und sagt diese erklärend: οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας, καὶ ὁσιότητος ἀσκηθεὶς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, und einige Linien weiter unten: οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις. Philo hat zwar auch sonst Ausdrücke, wie θησαυρίζειν ἀρετὰς u. s. w., aber im Ganzen scheint dieses Bild nicht in den Kreis seiner eigenthümlichen Ansichten zu gehören, sondern aus der palästinischen Theologie herübergekommen zu seyn, welche ein himmlisches Buch kennt, in das die Verdienste und Sünden der Menschen eingetragen werden.

Der Vollendete findet schon hier Seligkeit in dem Genusse jener geistigen Güter; aber auch seine äußere Belohnung fängt meist schon hier an, namentlich wird ihm ein einsames, ruhiges Leben zu Theil. So wird, de septenario, Mang. II. 279, ganz oben, das Leben der Gerechten so beschrieben: ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας

εἰσὶ, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τὶς τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι. Auch sonst wird die Einsamkeit gepriesen. So de Abrahamo, Pf. V. 240, Mitte: βάσκανον καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει, ὁ δὲ ἀστεῖος ἔμπαλιν ἀπράγμονος ζηλωτὴς βίου γεγονὼς ὑποχωρεῖ, καὶ μόνωσιν ἀγαπᾷ, λανθάνειν τοὺς πολλοὺς ἀξιῶν, οὐ διὰ μισανθρωπίαν — φιλάνθρωπος γὰρ, εἰ καί τις ἄλλος — ἀλλὰ διὰ τὸ προβεβλῆσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται, χαίρων μὲν ἐφ' οἷς στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γεγηθέναι καλόν. Ὧν ἕνεκα συγκλεισάμενος οἴκοι τὰ πολλὰ καταμένει, μόλις τὰς κλισιάδας ὑπερβαίνων· ἢ διὰ τοὺς ἐπιφοιτῶντας συνεχέστερον ἔξω πόλεως προελθὼν, ἐν μοναγρίῳ ποιεῖται τὰς διατριβὰς, ἥδιον συμβιωταῖς χρώμενος τοῖς ἅπαντος τοῦ γένους ἀνθρώπων ἀρίστοις, ὧν τὰ μὲν σώματα διέλυσεν ὁ χρόνος, τὰς δ' ἀρετὰς αἱ ἀπολειφθεῖσαι γραφαὶ ζωπυροῦσιν, διά τε ποιημάτων, καὶ τῶν καταλογάδην συγγραμμάτων, οἷς ἡ ψυχὴ πέφυκε βελτιοῦσθαι. Noch stärker ibidem 268 unten und 270 oben. Die andern Menschen betrachten die Einsamkeit als ein großes Uebel, nur Abraham nicht: μόνος δὲ οὗτος τοὐναντίον πεπονθέναι φαίνεται βίον ἥδιστον νομίζων, τὸν ἄνευ τῆς τῶν πολλῶν συνδιαιτήσεως. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν, τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον σπεύδοντες, ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει. Schon hatte man also dogmatische Gründe erfunden, um diesen Hang der Zeit zu beschö-

nigen. Deutlich genug thut sich hier das Jahrhundert kund, in dem das Mönchsleben entstand!

Bei den hohen Anforderungen an den τέλειος, ist es natürlich, daß es deren nur wenige gibt. Philo drückt diesen Gedanken in der Schrift, de septenario, durch das alttestamentliche Bild des Funkens aus, der in der Asche glimmt. cfr. Mang. II. 279, gegen unten: οὗτοι μὲν οὖν (scilicet ἀσκηταὶ τῆς σοφίας), ὀλίγος εἰσὶν ἀριθμὸς, ἐμπύρευμα κατὰ πόλεις ὑποτυφόμενοι σοφίας, ἕνεκα τοῦ μὴ κατὰ τὸ παντελὲς σβεσθεῖσαν ἀρετὴν ἐκ τοῦ γένους ἡμῶν ἀφανισθῆναι. Ein anderes, ganz dem neuen Testament entsprechendes Bild steht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 236, oben: ἄτριπτος ὁ ἀρετῆς χῶρος, ὀλίγοι γὰρ βαίνουσιν αὐτὸν, τέτριπται δὲ ὁ κακίας. Noch ähnlicher den Worten der Bergpredigt kommt folgende Stelle aus der Schrift, de agricultura, Pf. III. 48, Mitte, wo er die Wollust mit einem viel betretenen Pfade vergleichend, sich so äußert: σχεδὸν γὰρ ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τοῦ μακροῦ γήρως ἐπιβαίνουσι καί ἐμπεριπατοῦσι, καὶ μετὰ σχολῆς καὶ ῥαστώνης ἐνδιατρίβουσι τῇ ὁδῷ ταύτῃ, οὐκ ἄνθρωποι, ἀλλά καὶ ὅσαι ἄλλαι ἰδέαι τῶν ζώων εἰσίν. Ἓν γὰρ οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ πρὸς ἡδονῆς δελεασθὲν εἵλκυσται, καὶ ἐμφέρεται τοῖς πολυπλοκωτάτοις δικτύοις αὐτῆς, ἃ πολὺς διεκδῦναι πόνος. Αἱ δὲ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁδοὶ, κἂν εἰ μὴ ἄβατοι, ἀλλά τοι πάντως ἄτριπτοι. Ὀλίγος γὰρ ἀριθμός ἐστι τῶν αὐτὰς βαδιζόντων, οἳ πεφιλοσοφήκασιν ἀνόθως, καὶ πρὸς μόνον τὸ καλὸν ἑταιρείαν ἔθεντο, τῶν ἄλλων ἁπαξαπάντων ἀλογήσαντες.

Bisher haben wir die Mittel, wodurch sich der Mensch das göttliche Wohlgefallen erwirbt, im Allgemeinen angegeben. Es ist nun noch übrig, daß wir die Tugenden im Einzelnen nach ihrer Rangordnung und ihrem Wesen bestimmen. Sehr oft gibt Philo die stoische Eintheilung der vier Car-

dinaltugenden. So z. B. in den Stellen, wo er von dem Strome in Edem redet, der sich in vier Arme theilt. Er erklärt ihn dann für die Weisheit in der Gattung (ἀρετὴ oder σοφια γενικὴ), welche in die vier Tugenden, der Gerechtigkeit, Mäßigung, Einsicht und Tapferkeit zerfalle.

Diese Eintheilung ist bekanntlich hellenischen Ursprungs. Weit häufiger kommt eine andere den Alexandrinern eigenthümliche vor.

De praemiis ac poenis, Mang. II. 409 unten — 412, läßt sich Philo so vernehmen: „Die Griechen haben einen Mythos von Triptolemos, der auf einem Drachengespanne, durch den Himmel fahrend, überallhin Saamen auf die Erde streute. Dieß ist eine Erdichtung; denn im Anfange wuchsen alle Früchte durch die Vatersorge Gottes von selbst. Laßt uns lieber nach einem andern geistigen Saamen fragen, den der Weltenschöpfer zuerst in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausstreute. Dieser erste Saame ist die Hoffnung, die Quelle alles Lebens. Denn aus Hoffnung erträgt der Kaufherr die Mühen eines wechselvollen Lebens, aus Hoffnung verläßt der Steuermann den sichern Hafen, übernimmt der Staatsmann die schwere Bürde der öffentlichen Geschäfte; aus Hoffnung übt sich der Athlete. Hoffnung auf Glückseligkeit endlich begeistert den Freund der Tugend zur Philosophie. Einige haben die Keime der Hoffnung in der Seele entweder wie Feinde verbrannt, oder aus Sorglosigkeit zu Grunde gehen lassen. Andere hinwiederum, die ihr hold schienen, haben statt Frömmigkeit Selbstsucht geübt, indem sie in sich selbst alle Ursache des Wohlergehens suchten. Alle diese sind verdammlich, nur der allein ist lobenswerth, der seine Hoffnung auf Gott setzt, als den Urheber und Erhalter der Kreatur. Welcher Ruhm wird nun dem zu Theil, der in diesem Kampfe den Sieg errungen? Er wird mit chaldäischen Namen Enos, auf griechisch ἄνθρωπος ge-

nannt; er erhält nämlich den gemeinschaftlichen Namen des Geschlechts zu seinem Eigenthume, zum Beweise, daß nur der für einen Menschen angesehen werden kann, der auf Gott hofft (Genes. IV. 26.). Der zweite Preis, nach der Hoffnung, kommt der Buße zu, welche zwar das unwandelbare, sündlose, sich selbst gleiche Seyn nicht erreicht, aber plötzlich von Eifer und Liebe zur Besserung ergriffen, sich beeilt, der Ungerechtigkeit und Selbstsucht, der sie bisher unterthan gewesen, abzusagen, um der Gerechtigkeit und Mäßigung sich hinzugeben. Ein doppelter Preis wird ihr zu Theil für doppelten Sieg, nämlich für die Entfernung vom Laster, und für die Erwählung der Tugend. Dieser doppelte Preis ist Versetzung an einen andern Ort und Einsamkeit (*ἀποικία καὶ μόνωσις*). Denn die Schrift sagt von dem, der den Angriffen des Leibes entwich, und zur Seele hinüberfloh (*ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποῖας ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχὴν*), „er wurde nicht gefunden, denn Gott hatte ihn weggenommen.“ Durch die Wegnahme zeigt sie deutlich genug die Versetzung, durch das „Nicht gefunden werden,“ die Einsamkeit an. Beides paßt auch recht gut. Denn wenn ein Mensch sich fest entschlossen hat, über den Leidenschaften zu stehen und Lüste und Begierden zu verschmähen, so eile er ungesäumt weg vom Hause, weg vom Vaterlande und den Verwandten (Anspielung auf Genes. XII. 1.). Denn etwas Anziehendes hat die Gewohnheit, und es ist sehr zu fürchten, daß er wieder gefangen genommen werde, wenn er bleibt, da sich so viele Reize in seiner Nähe befinden, und die gewöhnten Gegenstände die schlafende Begierde leicht wieder wecken können. Viele haben sich schon durch Entfernung von thörichten Leidenschaften geheilt. Denn durch Abwesenheit ihres Gegenstandes wird die Lust kraftlos. Will sich aber Jemand auf diese Weise entfernen, so hüte er sich ja vor dem Umgange mit der Menge, und suche die Einsamkeit.

Auch in fremden Ländern finden sich die nämlichen Netze, die wir zu Hause geflohen, und welche den Unvorsichtigen leicht umgarnen, sobald er sich unter die Menge mischt. Denn der große Haufe ist die Ordnungslosigkeit, Arglist und Bosheit selbst, und wer nach Tugend strebt, kann sich unmöglich wohl unter demselben befinden."

„Der dritte Preis wird der Gerechtigkeit zu Theil, und besteht darin, daß der Gerechte im gemeinsamen Verderben gerettet ward, und selbst die Gattungen der Thiere erhalten durfte; denn Gott wollte, daß derselbe zugleich der letzte des sündigen Geschlechtes, und der Anfang des schuldlosen seyn sollte, um diejenigen, welche die Vorsehung läugnen, zu überführen, daß nach dem göttlichen Gesetze Millionen von Ungerechten einem einzigen Gerechten nicht gleich an Werthe kommen. Diesen Mann nennen die Hellenen Deukalion, die Chaldäer Noah, unter welchem die große Fluth geschah."

„Nach dieser Dreizahl tugendhafter Männer kommt eine zweite heiligere, aus demselben Stamme. Vater, Sohn und Enkel, strebten nach demselben Ziele des Lebens: dem Schöpfer und Vater der Welt wohl zu gefallen, verachtend die Güter, welche die Menge anstaunt, Ruhm, Reichthum und Lust, verachtend die Eitelkeit, die auf Täuschung gegründet, nur zum Truge führt. Dieses Geschlecht ist gering an Zahl, aber groß an Bedeutung, so daß die Erde es kaum faßt, und daß es zum Himmel emporragt. Denn von unsäglicher Liebe zum Uebersinnlichen gezogen, steigt es nach Erforschung des Irdischen zur körperlosen, intelligiblen Natur empor, keinen der Sinne mit sich bringend, sondern bloß dem Geiste und der Vernunft folgend. Der Anführer dieser gottliebenden Art, der erste, der aus der Eitelkeit zur Wahrheit überging, und auf dem Wege des Unterrichts nach Vollendung strebte, erhielt als seinen Antheil am hohen Kampfpreise den Glauben an Gott; der andere, der durch das Ge-

schenk der Natur die Tugend fand, die Freude; der dritte endlich, der durch rastlose Mühe zum Ziele kam, das Schauen Gottes. Was kann man auch schöneres und erhabeneres denken, als Gott zu glauben, das ganze Leben lang sich seiner zu freuen, und ihn zu schauen?"

„Wer nun Gott allein von ganzer Seele glaubt, der hat die Unsicherheit alles Vergänglichen und Kreatürlichen erkannt, und zwar nicht der Sinnen bloß, sondern auch des Verstandes. Jede dieser Kräfte hat nämlich einen eigenen Wirkungskreis, die eine (der Verstand), erforscht das Intelligible, ihr Zweck ist die Wahrheit; die andere, das Sichtbare, und ihr Ziel ist die Erscheinung. Die Unsicherheit der letzteren ist von selbst klar. Aber auch der Geist, der das Intelligible und sich selbst Gleichbleibende zu erkennen meint, verfällt oft in Irrthum. Denn da er sich mit einer unendlichen Menge von Einzelnheiten beschäftigen muß (um das Allgemeine herauszufinden), so sinkt zuletzt seine Kraft, und er ermattet wie ein Athlete, von der Uebermacht des Gegners überwältigt. Wem es aber glückt, alles Leibliche und Sichtbare zu überfliegen, und auf Gott allein zu bauen mit festem Sinne und unerschütterlichem Glauben, der ist in Wahrheit glücklich und dreimal selig." In den folgenden Sätzen wird die Freude als Eigenthum des Natursohnes, und das Schauen als Lohn des Asceten weiter ausgeführt.

Ganz dieselben Ideen wiederholt Philo nur weitläufiger in der Schrift, de vita Abrahami, Pf. V. 234 — 250. Wir begnügen uns jedoch der Kürze wegen bloß die Hauptpunkte herauszuheben. Ueber Enos, als den ersten aus der niederen Trias äußert er sich, Mang. II. 2, unten, so: ἐπειδὴ τοίνυν ἀρχὴ μετουσίας ἀγαθῶν ἐστιν ἐλπὶς, καὶ ταύτην οἷα λεωφόρον ὁδὸν ἡ φιλάρετος ἀνατέμνει καὶ ἀνοίγει ψυχὴ, σπουδάζουσα τυχεῖν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ, τὸν πρῶτον ἐλπίδος ἐραστὴν προσεῖπεν Ἐνὼς, τὸ κοινὸν τοῦ γένους ὄνομα

κατ' ἐξαίρετον χάριν δωρησάμενος αὐτῷ. Χαλδαῖοι γὰρ τὸν ἄνθρωπον Ἐνὼς καλοῦσιν, ὡς μόνου πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου, τοῦ τὰ ἀγαθὰ προσδοκῶντος, καὶ ἐλπίσι χρησταῖς ἐφιδρυμένου. Ἐξ οὗ δῆλον ὅτι τὸν δύσελπιν οὐδ' ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωποειδὲς ἡγεῖται θηρίον, τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐλπίδα, ἀφῃρημένον. Ὅθεν καὶ παγκάλως ὑμνῆσαι βουλόμενος τὸν εὔελπιν, προειπὼν ὅτι „Οὗτος ἤλπισεν ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν," ἐπιλέγει, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων," καίτοι πατέρων καὶ πάππων ἤδη γεγονότων. Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἀρχηγέτας τοῦ μικτοῦ γένους ὑπέλαβεν εἶναι, τουτονὶ δὲ τοῦ καθαρωτέρου καὶ διηθημένου, ὅπερ ὄντως ἐστὶ λογικόν. Καθάπερ γὰρ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, μυρίων ὄντων ποιητῶν, κατ' ἐξοχὴν λέγεται, καὶ τὸ μέλαν ᾧ γράφομεν, καίτοι παντὸς, ὃ μὴ λευκόν ἐστι, μέλανος ὄντος, καὶ Ἄρχων Ἀθήνησιν, ὁ ἐπώνυμος, καὶ τῶν ἐννέα ἀρχόντων ἄριστος, ἀφ' οὗ οἱ χρόνοι καταριθμοῦνται· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἐλπίδι χρώμενον „ἄνθρωπον" κατ' ἐξοχὴν ὠνόμασε, τὰ πλήθη τῶν ἄλλων ἐφησυχάσας, ὡς οὐκ ἀξίων τῆς αὐτῆς προσρήσεως ἐπιλαχεῖν. Εὖ μέντοι καὶ τὴν βίβλον γενέσεως τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου προσεῖπεν, οὐκ ἄπο σκοποῦ· διότι γραφῆς καὶ μνήμης ἄξιος ὁ εὔελπις, οὐ τῆς ἐν χαρτιδίοις τοῖς ὑπὸ σητῶν διαφθαρησομένοις, ἀλλὰ τῆς ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει, παρ' ᾗ τὰς σπουδαίας πράξεις ἀναγράπτους εἶναι συμβέβηκεν. Weiter unten, sagt er, die Hoffnung zur Tugend stempelnd: τοσαῦτα μὲν ἀπόχρη περὶ ἐλπίδος εἰπεῖν, ἣν ἐπὶ θύραις οἷα πυλωρὸν ἡ φύσις ἱδρύσατο βασιλίδων τῶν ἔνδον ἀρετῶν, αἷς οὐκ ἔστιν ἐντυχεῖν, μὴ ταύτην προθεραπεύσαντας.

Von der zweiten Tugend, oder Enoch, sagt er Folgendes, Mang. II. 3, unten: δευτέραν δὲ ἔχει τάξιν μετὰ τὴν ἐλπίδα ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις μετάνοια καὶ βελτίωσις, ὅθεν ἑξῆς ἀναγράφει τὸν ἀπὸ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνονα μεταβαλόντα, ὃς καλεῖται παρὰ μὲν Ἑβραίοις Ἐνὼχ,

ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν κεχαρισμένος, ἐφ' οὗ καὶ ταυτὶ λέλεκται, „ὡς ἄρα εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός.“ Ἡ γὰρ μετάθεσις τροπὴν ἐμφαίνει καὶ μεταβολήν· πρὸς δὲ τὸ βέλτιον ἡ μεταβολὴ, διότι προμηθείᾳ γίνεται θεοῦ. Πᾶν γὰρ τὸ σὺν θεῷ, καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης, ἀλυσιτελές. Εὖ δ' εἴρηται τὸ „Οὐχ ηὑρίσκετο“ ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου, ἢ τῷ τὸν ἀρχαῖον ἐπίληπτον ἀπηλεῖφθαι καὶ ἠφανίσθαι βίον, καὶ μηκέτι εὑρίσκεσθαι, καθάπερ εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐγένετο, ἢ τῷ τὸν μετατεθειμένον καὶ ἐν τῇ βελτίονι ταχθέντα τάξει δυσεύρετον εἶναι φύσει. Den Uebergang zur dritten Tugend oder zu Noah, macht er, Mang. II. 5, so: οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ δευτερεῖα φέρεται μετάνοια τελειότητος, ὥσπερ καὶ ἀνόσου σώματος ἡ πρὸς ὑγείαν ἐξ ἀσθενείας μεταβολή. Τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω θείας ἵσταται δυνάμεως· ἡ δ' ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἐστι, μὴ τοῖς παιδικοῖς ἐπιμενούσης, ἀλλ' ἁδροτέροις καὶ ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης εὔδιον κατάστασιν ψυχῆς, καὶ τῇ φαντασίᾳ τῶν καλῶν ἐπιτρεχούσης. Ὅθεν εἰκότως τῷ μετανενοηκότι τάττει κατὰ τὸ ἑξῆς τὸν θεοφιλῆ καὶ φιλάρετον, ὃς Ἑβραίων μὲν γλώττῃ καλεῖται Νῶε, τῇ δὲ Ἑλλήνων ἀνάπαυσις, ἢ δίκαιος, οἰκειόταται προσρήσεις σοφῷ. Ἐμφανῶς μὲν ὁ δίκαιος· ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἣ καθάπερ ἐν χορῷ καλλιστεύουσα πρεσβεύει. Ἡ δ' ἀνάπαυσις, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν, ταραχῶν καὶ θορύβων, στάσεών τε καὶ πολέμων αἰτίαν εἶναι συμβέβηκεν, ἣν μετίασιν οἱ φαῦλοι· ἠρεμαῖον δὲ καὶ ἡσυχάζοντα καὶ σταθερὸν ἔτι δὲ καὶ εἰρηνικὸν βίον οἱ καλοκἀγαθίαν τετιμηκότες.

Nach dieser ersten Trias tugendhafter Männer kommt die zweite höhere. Mang. II. 8, gegen unten: ἡ μὲν οὖν προτέρα τριὰς τῶν ἀρετὴν ἐπιποθησάντων δεδήλωται. Μει-

ζων δέ ἐστιν ἑτέρα, περὶ ἧς νυνὶ λεκτέον. Ἐκείνη μὲν γὰρ τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν, αὕτη δὲ τοῖς ἀνδρῶν ἀθλητικῶν γυμνάσμασιν, ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ὄντως ἀλειφομένων ἀγῶνας, οἳ σωμασκίας καταφρονοῦντες, τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάζουσιν εὐεξίαν, ἐφιέμενοι τῆς κατὰ τῶν ἀντιπάλων παθῶν νίκης. Im Verlaufe der Schrift erhält wieder Abraham den Glauben, Isaak die Freude, Jakob das Schauen Gottes zu seinen Antheil.

Man sieht nun, diese beide Stellen, aus dem Buche de vita Abrahami und de praemiis ac poenis, stimmen genau mit einander überein. Dieß, so wie die große Sicherheit, mit der Philo seine sonderbaren Ansichten vorträgt, beweist zur Genüge, daß sie nicht seine eigene Erfindung, sondern dem Glauben seiner Zeit entnommen sind. Besonders auffallend ist die Erklärung, die er den Worten, Genes. V. 24: οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεὸς, gibt. Auf die muthmaßliche Ursache derselben, werden wir später zu sprechen kommen.

Die Auszeichnungen der Männer aus der ersten Trias, oder die ἐλπὶς, μετάνοια und δικαιοσύνη, sind zweifellos als Tugenden geschildert, und zwar im Vergleiche mit der zweiten Trias, als niederere. Πίστις aber erscheint nicht sowohl als Tugend, denn als Lohn der Tugend, oder als ἆθλον. Dieß ist aber bloß der Fall wegen des Verhältnisses zu χαρὰ und ὅρασις θεοῦ, welche beide freilich Geschenke von oben sind, und nicht als tugendhaftes Thun bestimmt werden konnten. Wollte er diese als ἆθλα darstellen, so mußte er es eben so mit der πίστις machen, dieweil er Abraham in eine Reihe mit Isaak und Jakob stellte. Sonst dachte sich Philo den Glauben bestimmt als Tugend, und zwar als eine der vollendetsten, was aus einem Schwarme von Stellen hervorgeht. So de cherubim, Pf. II. 46, Mitte: „Gott allein gehört Alles an; was wir haben, ist sein Geschenk. Wer

diese Wahrheit recht erkannt hat und in seiner Seele bewahren kann, nur der allein bringt Gott ein tadelloses und schönes Opfer dar, nämlich den Glauben: *ἄμωμον καὶ κάλλιστον ἱερεῖον οἴσει θεῷ, πίστιν*.“ Als reines Gott wohlgefälliges Opfer ist aber der Glaube zugleich Tugend; denn nur diese gefällt Gott, nach der philonischen Lehre.

Als unumgänglich nothwendig, um die Gnade Gottes zu verdienen, erscheint die *πίστις*, **de ebrietate, Pf. III. 266,** Mitte. Er behandelt hier seinen beliebten Satz, daß man sich von den Lüsten des Fleisches befreien und auf das Nothwendigste beschränken müsse. Diejenigen, welche dieß nicht thun, sind Eunuchen, wie z. B. der Mundkoch Pharao's ein Eunuche genannt wird (Genes. XXXIX. 1.); denn ein Verschnittener heißt mystisch ein Mensch, der keine Kraft zur Tugend hat. Von diesen sagt Moses, daß sie nicht in die Gemeinde Gottes eintreten dürfen (**Deuter. XXIII. 1.**), denn was würde auch das Anhören heiliger Reden solchen Seelen nützen, welche keine Tugend in sich erzeugen mögen, da ihnen der Glaube entnommen ist, und da sie also die segensreichsten Lehren nicht in sich aufnehmen können. (*Τί γὰρ τῷ σοφίας ἀγόνῳ, λόγων ἀκροάσεως ἱερῶν ὄφελος, ἐκτετμημένῳ πίστιν, καὶ παρακαταθήκην βιωφελεστάτων δογμάτων φυλάξαι μὴ δυναμένῳ*;) Glaube erscheint hier als die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes, nach Anleitung der mosaischen Lehre, und hat eine der christlichen ganz ähnliche Bedeutung.

Etwas verschieden lautet eine Stelle, **de confusione linguarum, Pf. III. 328.** Er handelt hier von, **Exodus VII. 15,** welchen Spruch er anders, als der heutige Text lautet, so anführt: *ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀφικνεῖται, σὺ δὲ στήσῃ συναντῶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ.* „Geht nicht der Schlechte hin, sich dem Strome der Leidenschaften und der Bosheit zu überlassen? Der Weise aber erhält, als Auszeichnung von Gott, dem Unwandelbaren, daß er ihm ähnlich fest

stehen darf. Denn es heißt auch sonst von ihm: *σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ* (Deuter. V. 31.), um anzuzeigen, daß er alle Zweifel und Unentschiedenheit einer wankenden Seelen ablege, und dagegen die feste, unerschütterliche Eigenschaft, den Glauben, anziehe." Die *πίστις* ist hier das Gegentheil des Zweifels, also festes Vertrauen, Zuversicht. Merkwürdiger ist eine andere Stelle aus dem Buche **de migratione Abrahami**, Pf. III. 472, zu oberst. Es heißt (Deuter. X. 20.): „Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten, ihm sollst du dienen und ihm anhängen." Was ist nun der Leim, der uns an Gott kittet? Es ist die Frömmigkeit und der Glaube; denn die Tugenden verknüpfen und einigen die Seele mit dem unvergänglichen Wesen. Gleichwie es von Abraham heißt, er habe sich Gott im Glauben genaht. (*Τίς οὖν ἡ κόλλα; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Καὶ γὰρ Ἀβραὰμ πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται.* Hier wird die *πίστις* der *εὐσέβεια* gleichgesetzt und zur ersten Tugend.

Quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 40, unten, nennt er den Glauben geradezu die vollendetste der Tugenden. Er äußert sich hier über, Genes. XV. 6, *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ*, auf folgende Weise: „Es möchte wohl einer sagen, wie könnt ihr diesen Glauben für so lobenswerth halten? Wer sollte denn dem höchsten Gotte, wenn er etwas verspricht, sein Vertrauen verweigern, wäre es auch sonst der gottloseste Mensch? Einem solchen antworten wir: hüte dich wohl, o Bester! ohne Prüfung dem Weisen sein gebührendes Lob zu rauben, oder dem Unwürdigen die vollendetste der Tugenden, den Glauben zuzuschreiben, und unsere Ansicht über diese Sache zu tadeln. Denn wenn du sie tiefer betrachtest, und nicht bloß auf der Oberfläche stehen bleibest, so wirst du erkennen, daß es unendlich schwer ist, Gott allein, mit Ausschluß alles andern, zu vertrauen, und zwar wegen unserer Verwandtschaft

[redacted]

mit dem Irdischen, welche uns verleitet, auf Geld, Ruhm, Macht und Freunde, auf Gesundheit und Stärke des Leibes, und was dergleichen Güter mehr sind, zu bauen. Sich hievon ganz loszumachen, der Kreatur, die keinen Glauben verdient zu mißtrauen, und auf Gott allein zu bauen (*μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ*), ist Beweis eines hohen und himmlischen, aller irdischen Bande entfesselten Geistes." *Πίστις* hat hier wieder die allgemeine Bedeutung Vertrauen. In speciellerer Bezeichnung und fast auf's Wort die Stelle, Hebr. XI. 1, wiederholend, kommt *πίστις* vor, de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. „Absichtlich, heißt es (Genes. XII. 1.), nicht das Land, das ich dir zeige, sondern das ich dir zeigen **werde**, zum Zeugniß des Glaubens an Gott, welchen die fromme Seele hegte, nicht für das Geschenkte dankend, sondern für das **Versprochene**. Dieweil sie auf diese Weise fest hing an der guten Hoffnung, und überzeugt war, daß das, was noch nicht vorhanden war, zweifellos da sey, vermöge des unerschütterlichen Glaubens an den, der es versprochen, ward ihr eine vollendete Belohnung zu Theil" (*ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς, καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα, διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον ἆθλον εὕρηται*).

Doch eine wahre Apotheose der *πίστις* gibt die Stelle de Abrahamo, Pf. V. 346, oben, Mang. II. 39, zu oberst: *μόνον ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, εὐσεβείας γνῶσις, εὐδαιμονίας κλῆρος, ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις, ἐπερηρεισμένης τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα. Καθάπερ γὰρ οἱ μὲν δι' ὀλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου, ἀπταίστῳ χρῶνται πορείᾳ· οὕτως οἱ*

μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἄγοντες, οὐδὲν ἀλλ' ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν, ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα. Οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες, ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν· ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ. Im folgenden Satze nennt er die πίστις noch einmal ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλίς.

Fassen wir die bisher gegebnen Stellen über die πίστις zusammen, so ergibt sich, daß sie alle gemeinschaftlich auf den Spruch, Genes. XV. 6, hinweisen: ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, auf welchen auch Paulus seine Beweisführung im Römerbriefe theilweise gründet. Zugleich aber ist offenbar, daß dieser besondere Fall von Philo, oder vielmehr von seiner Zeit, zu einer allgemeinen Regel umgebildet war, daß man die πίστις als das erste und nothwendigste Erforderniß des frommen Juden, daß man sie als die vornehmste der Tugenden, oder, um in der Sprache des neuen Testaments zu reden, als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, und der Theilnahme an den göttlichen Gütern ansah. Dieser Bestimmung gemäß hatte πίστις die Bedeutung: „Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheißungen, festes Vertrauen auf Gott, verbunden mit der sittlichen Tendenz, das Irdische zu verachten, oder wenigstens tief unter jene, durch das alte Testament verheißenen Hoffnungen zu setzen. Diese hohe Schätzung der πίστις fand übrigens ihre Begründung theilweise in den Zeitverhältnissen. Philo leitet uns hierüber selbst auf die Spur. In einer Stelle des Buchs, de legatione ad Cajum, sagt er: „das Gesetz ist der einzige Anker, auf dem unser Leben ruht, wenn dieses uns genommen wird, sind wir verloren.“ Die damaligen Zeiten gehörten zu den traurigsten, welche die Weltgeschichte kennt. Eine Reihe von Kaisern, wie Tiberius, Ca-

jus und Claudius. Die Provinzen von den Statthaltern unterdrückt und ausgesogen. Die Juden, namentlich auch wegen ihres Glaubens, verfolgt. Dabei furchtbare, immer mehr um sich greifende Sittenlosigkeit. So bot das Leben in der Gegenwart dem Frommen keinen Reiz mehr dar, es glich einem Abgrunde (κατὰ κενοῦ βέβηκε, wie Philo sagt) über den nur übernatürlicher Beistand, oder der Glaube, die rettende Brücke bauen konnte. Daher wandte sich der Blick des Juden auf die Zukunft, auf die im Pentateuch ausgesprochenen, durch die Propheten bestätigten Hoffnungen, deren Erwartung damals ihre Höhe erreicht hatte, wie wir aus dem neuen Testamente wissen. Diese Hoffnungen waren aber ἄδηλα; nun ist es der Glaube, der nach Philo's eigenem Ausdrucke: τὸ μὴ παρὸν zum παρὸν macht. Also ward er die erste Pflicht des frommen Juden. Da er aber ferner nur dem feste Zuversicht gewährte, der auch das Gesetz erfüllte, und da das Vertrauen auf Gott, unter Umständen, und in einer Gegenwart, die, wie die damalige, den erwarteten Idealen schroff widersprach, auf Mißachtung des Irdischen leiten mußte, wurde er gegenüber von dieser traurigen Gegenwart zur Resignation, und in Bezug auf Gott zur völligen Hingebung, also eins mit der höchsten Frömmigkeit.

Neben und zugleich mit dem Glauben erhält in andern Stellen die Frömmigkeit den ersten Rang. So de decalogo, Mang. II. 200, unten, wo er von den Verächtern des vierten Gebotes sagt: εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα τὰς τῶν ἀρετῶν ἡγεμονίδας, πεφυγαδεύκασιν. Gewöhnlich reiht er aber Frömmigkeit und Liebe an einander, oder erklärt gar beide für eins. Ersteres ist der Fall de septenario, Mang. II. 282, gegen unten. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit und Heiligkeit im Verhältnisse zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugen-

den enthält unzählige andere unter sich: ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. Ebenso de caritate, Mang. II. 391, Mitte, „Moses habe den Juden geboten, von Allem die Erstlinge Gott zu opfern: ὅπως ἐξεθιζόμενοι τῇ μὲν τιμᾷν τὸ θεῖον, τῇ δὲ μὴ πάντα κερδαίνειν, εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῖς ἀρετῶν ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται. Weit häufiger erklärt er Frömmigkeit und Liebe für eins und dasselbe, dieweil jene nichts anders als eine bestimmte Art von Liebe ist. So de profugis, Pf. IV. 248, zu unterst. Er sagt hier über die Stelle, Deuteron. XXX. 20: αὕτη ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, ἀγαπᾷν κύριον τὸν θεόν σου, Folgendes: ὅρος ἀθανάτου βίου καὶ κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι. Ebenso im ersten Buche de somniis, Pf. V. 74. Er fordert hier die Mystiker zum Eindringen in die Tiefen des verborgenen Schriftsinns mit der Formel auf: ψυχαὶ ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε — πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε κ. τ. λ. Nach dem Zusammenhange sollen diese θεῖοι ἔρωτες den höchsten Grad mystischer Vollendung bezeichnen. Noch stärker ist eine Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen unten, wo die Erfüllung aller Tugenden in die engste Verbindung gesetzt wird zum ἔρως οὐράνιος. „Τίς οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων, ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ' ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς; Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Die göttliche Liebe ist in dieser Stelle die Kraft, welche den Menschen zu Gott leitet, gewissermaßen eins mit dem heiligen

Geiste, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν.

Die Eigenthümlichkeit dieser Liebe wird de vita contemplativa, Mang. II. 475, oben, genauer bestimmt. „Viele Menschen haben irdische Dinge, die Elemente oder Theile derselben, zu Göttern gemacht, und verehren sie; es ist dieß die größte Thorheit, da sie selbst, als vernünftige Wesen, Unvernünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Diese streben mit hellen Augen des Geistes das Urwesen zu schauen, sie überfliegen alles Sichtbare und lassen nicht ab von dem Wege, der zur Glückseligkeit führet. Die Therapeuten," fährt er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil es geboten und vorgeschrieben ist, sondern von himmlischer Liebe ergriffen, sind sie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bis sie das Ersehnte erschauen" (ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι). Deutlich erscheint hier die himmlische Liebe als die höchste, nur dem vollkommenen μύστης erreichbare Stufe der Frömmigkeit, auf welcher der Mensch den göttlichen Willen nicht mehr aus äußern Antrieben, sondern aus innerem Drange erfüllt, und wo er mit Gott dem Willen nach eins ist.

Daher der Preis dieser Liebe. Quod omnis probus liber, Mang. II. 452, oben: „die Frommen sind frei; sind ja die Freunde der Könige schon Theilhaber ihrer Macht, wie sollten die Freunde Gottes Knechte seyn, da sie, wie die hellenischen Dichter sagen, vielmehr Allherrscher und Könige der Könige sind. „Noch herrlicher aber," fährt er fort, „spricht Moses von ihnen: νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα, οὐκ ἔτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν,

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moses als höchste Auszeichnung den Ausdruck: μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derselben ist die Liebe zu den Menschen. Auch diese preist er über Alles; so nennt er sie z. B., de caritate, die Zwillingsschwester der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen sind schon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird schön beschrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moses befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wollust, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας, ἀλλ' εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἵλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὲ τί ποιεῖν ἁρμόττει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἄπιῃς, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβὼν, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἢ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτίθασσον ἐργάζεται; Als Widerspiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgste Laster.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den ersten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Mensch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu diesen beiden ist aber noch die Hoffnung zu zählen, die sich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil sie zum größten Theile den Gegenstand des jüdischen Glaubens ausmacht. Philo sagt dieß selbst in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. Noch allgemeiner beschreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das mosaische Gesetz, d. h., den jüdischen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐντυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπὶς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenso nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπίς.

Es ist demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchsten Blüthen des frommen Gemüthes seyen, mit dem Apostel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchste aber ist die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl ist unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch straft sie Gott nicht sogleich nach seiner Gerechtigkeit, sondern gibt ihnen Zeit zur Besserung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es sind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgesange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, ist solches nicht bei mir aufgezeichnet und versiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Ersieht man nicht aus diesen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott sind, und nur e i n Schatz des Guten; denn da Gott nur einer ist, so kann auch der Schatz des Guten nur einer seyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk' auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Bösen verschließt er. Es ist nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unsere Bitte zu schenken, und nur selten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher stellt Moses die Güte und Gnade Gottes dar; denn er sagt, auch dann seyen die Schätze des Uebels geschlossen und versiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo sie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache sind die Schätze des Uebels versiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, sondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbesserung der Fehler.“

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: *τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετὴν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν.* Das erste Mittel also, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, ist die *μετάνοια*. Sie preist er vielfach. So in der Schrift *περὶ μετανοίας*, Mang. II. 405. Die ersten Güter seyen am Leibe Gesundheit, im Seewesen eine glückliche Fahrt, in der Seele festes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs sind: *δεύτερα δὲ τὰ*

κατ' ἐπανόρθωσιν συνιστάμενα, ἥ τε ἐκ νόσων ἀνάλη καὶ ἡ ἐκ τῶν κατὰ πλοῦν κινδύνων εὐχταιοτάτη σωτηρ καὶ ἡ λήθης ἐγγινομένη ἀνάμνησις, ἧς ἀδελφὸν καὶ συγ νέστατον τὸ μετανοεῖν, οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἀνωτάτω τε γμένον τάξει τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐν τῇ μετὰ ταύτην φερό νον δευτερεῖα. Das Wesen der Buße wird auf ganz ev gelische Weise in der Schrift **de execrationibus**, **Mang.** 435, Mitte, so beschrieben: „In der messianischen Zeit w den die Juden, welche zum Götzendienste abgefallen sind, rü sichtlos bestraft; dennoch dürfen diejenigen, welche die gött chen Strafgerichte nicht zum Verderben, sondern zur Be rung wirken lassen, auf Rettung hoffen: *ἐὰν μέντοι μὴ ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον, ἢ ἐπὶ νουθεσίᾳ, καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν α τοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅ ἥμαρτον καθ' αὐτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώ τῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τ ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ.* Also nicht nur mit dem He zen, auch mit dem Munde, muß man die Sünden bekenne

Die verschiedenen Beweggründe zur Buße werden a eine eigenthümliche Art dargestellt, **de profugis**, **Pf. I** 266. Philo deutet hier die sechs Levitenstädte, welche na **Numer. XXXV.** 6, den unfreiwilligen Todtschlägern geöffn sind, auf die hauptsächlichsten Kräfte Gottes, und zwar l erste derselben auf den Logos, zu dem nur die reinsten u besten ihre Zuflucht nehmen können. Die zweite auf die sch pferische Macht Gottes; zu dieser mögen schon mehrere fli hen, und von ihren Fehlern gesunden — denn die Ueberze gung, daß Gott die Welt geschaffen habe leitet den Me schen an, den Schöpfer zu lieben — die dritte auf die köni liche Gewalt; auch die Flucht zu dieser ist sehr heilsam — de wenn nicht durch Liebe, kann der Unterthan durch F

zur Pflicht geleitet werden — die vierte auf die Gnade; Mancher hat schon durch die Einsicht, daß Gott nicht zum Verderben geneigt sey, sich gebessert; die fünfte auf die gesetzgebende Gewalt; wer durch diese belehrt wird, daß Gott es ist, der das Gesetz gab, der läßt sich eher zum Gehorsam leiten. Ebenso deutet er die sechste auf die verbietende Macht Gottes.

Ein anderes Mittel, wodurch der Sünder, zwar nicht völlige Vergebung, doch Aufschub der Strafe erhält, ist angedeutet, de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 138 u. flg. Veranlassung gibt die Stelle, Num. III. 12: *ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευΐτας ἐκ μέσου υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευΐται.* „Erstgeburt," sagt Philo, „bedeutet Vorzug bei dem Herrn, Levi ist ein Symbol der Seelenreinheit, denn derselbe fliehet zu Gott und verläßt die Kreatur, was das wahre Lösegeld für die Seele ist, die nach Freiheit strebet." Nach dieser mystischen Erklärung, fährt unser Theosoph so fort: „Vielleicht will uns auch die Schrift in diesen Worten die Lehre geben, daß jeder Weise ein Lösegeld des Schlechten ist, weil dieser auch nicht einen Augenblick fortbestehen könnte, wenn jener nicht für sein Wohl Sorge tragen würde. Denn wie ein Arzt die Krankheiten zu heilen strebt, und sorgsam jeden gesunden Fleck am Leibe des Erkrankten aufsucht, um ihn zu kräftigen, und von demselben aus auch den übrigen Leib zu heilen, so macht es der Weise mit den Seelen der Schlechten, unter denen er lebt."

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Rettung des Sünders und der Abhülfe durch den Gerechten natürlich, aber nun fährt Philo, Seite 140, oben, so fort: „So oft ich einen Gerechten in einem Hause oder in einer Stadt sehe, so preise ich dasselbige Haus oder dieselbige Stadt glücklich, und bin überzeugt, daß ihr der Genuß der gegenwärtigen

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß ist; da Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου. Hier ist ein übernatürliches, wahrscheinlich aus Genes. XVIII. 23—33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da sonst Gott das Schlechte, weil es schlecht ist, von sich stößt und bestraft.

Wer aber halsstarrig in Sünden beharrt, hat das am Ende der Lehre vom Menschen angegebene Loos, nämlich fortgesetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächsten Capitel.

Somit haben wir den ersten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweisen können, besteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geschenke, sondern in dem Preise eines reinen Herzens geleistet werden soll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστὶ χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ᾄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει, (d. h. ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit). Diese Dankbarkeit soll die ganze Seele erfüllen und bleibend seyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐῤῥωμένως ἐπαποδυώμεθα, μὴ ὑποκατακλινόμενοι.

Nur darf der Mensch nicht glauben, daß er durch sol-

chen Dienst der Gottheit einen Gefallen erweise; Gott bedarf Nichts, und was wir auch thun, ist Schuldigkeit des Knechtes gegen seinen Herrn. So quod deterius potiori insidiar. soleat, Pf. II. 182, unten u. flg.: ὅταν τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν, ὑπηρεσίαν τινὰ τοιαύτην εἶναί φαμεν, ὁποίαν δοῦλοι δεσπόταις, τὸ κελευόμενον ἀόκνως ποιεῖν ἐγνωκότες, ὑπηρετοῦσι. Διοίσει δὲ πάλιν, ὅτι οἱ μὲν δεσπόται ὑπηρεσίας ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος· ὥστε ἐκείνοις μὲν τὰ ὠφελήσοντα αὐτοὺς ὑπηρετοῦσι, τῷ δὲ οὐδὲν ἔξω φιλοδεσπότου γνώμης παρέξουσι. Βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι, τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· μεγάλα δὲ αὐτοὺς ὀνήσουσι, γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι.

Außer diesem inneren Gottesdienste gibt es auch einen äußern, bestehend in Ceremonien, Opfern u. s. w. Diese Dinge sind an sich trefflich, aber sie verleiten leicht zum Aberglauben; denn der Mensch trennt gar gerne die heilige Gesinnung, welche doch die Hauptsache ist, vom Opfer. So de plantatione, Pf. III. 132, gegen oben: ἱερουργίαι γε μὲν καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις, βλάστημα κάλλιστον, ἀλλὰ παραναπέφυκεν αὐτῷ κακὸν, δεισιδαιμονία, ἣν πρὶν χλοῆσαι λυσιτελὲς ἐκτεμεῖν. Ἔνιοι γὰρ ᾠήθησαν τὸ βουθυτεῖν εὐσέβειαν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἂν κλέψωσιν, ἢ ἀρνήσωνται, ἢ χρεωκοπήσωσιν, ἢ ἁρπάσωσιν, ἢ λεηλατήσωσι, μοίρας ἀπονέμουσι τοῖς βωμοῖς, οἱ δυσκάθαρτοι, τὸ μὴ δοῦναι δίκην ἐφ᾽ οἷς ἐξήμαρτον, ὤνιον εἶναι νομίζοντες. Ἀλλὰ γὰρ εἴποιμ᾽ ἂν αὐτοῖς, ἀδέκαστόν ἐστιν, ὦ οὗτοι, τὸ θεοῦ δικαστήριον, ὡς τοὺς μὲν γνώμῃ κεχρημένους ὑπαιτίῳ, καὶ ἂν ἅπασαν ἡμέραν ἑκατὸν βόας ἀνάγωσιν, ἀποστρέφεσθαι· τοὺς δὲ ἀνυπαιτίους, κἂν μηδὲν θύωσι τὸ παράπαν, ἀποδέχεσθαι. Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, γέγηθεν ὁ θεὸς, ἀλλ᾽ οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς

jus und Claudius. Die Provinzen von den Statthaltern un
terdrückt und ausgesogen. Die Juden, namentlich auch wegei
ihres Glaubens, verfolgt. Dabei furchtbare, immer mehr um
sich greifende Sittenlosigkeit. So bot das Leben in der Gegen
wart dem Frommen keinen Reiz mehr dar, es glich einen
Abgrunde (κατὰ κενοῦ βέβηκε, wie Philo sagt) über den nu
übernatürlicher Beistand, oder der Glaube, die rettende Brück
bauen konnte. Daher wandte sich der Blick des Juden au
die Zukunft, auf die im Pentateuch ausgesprochenen, durc
die Propheten bestätigten Hoffnungen, deren Erwartung da
mals ihre Höhe erreicht hatte, wie wir aus dem neuen Te
stamente wissen. Diese Hoffnungen waren aber ἄδηλα; nu
ist es der Glaube, der nach Philo's eigenem Ausdrucke: τ
μὴ παρὸν zum παρὸν macht. Also ward er die erste Pflich
des frommen Juden. Da er aber ferner nur dem feste Zuver
sicht gewährte, der auch das Gesetz erfüllte, und da das Ver
trauen auf Gott, unter Umständen, und in einer Gegenwart
die, wie die damalige, den erwarteten Idealen schroff wider
sprach, auf Mißachtung des Irdischen leiten mußte, wurde e
gegenüber von dieser traurigen Gegenwart zur Resignation
und in Bezug auf Gott zur völligen Hingebung, also ein
mit der höchsten Frömmigkeit.

Neben und zugleich mit dem Glauben erhält in anderr
Stellen die Frömmigkeit den ersten Rang. So de decalogo
Mang. II. 200, unten, wo er von den Verächtern des vier
ten Gebotes sagt: εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα τὰς τῶν ἀρετῶ
ἡγεμονίδας, πεφυγαδεύκασιν. Gewöhnlich reiht er aber Fröm
migkeit und Liebe an einander, oder erklärt gar beide fü
eins. Ersteres ist der Fall de septenario, Mang. II. 282
gegen unten. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren un
Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Fröm
migkeit und Heiligkeit im Verhältnisse zu Gott, Liebe un
Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugen-

den enthält unzählige andere unter sich: *ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης.* Ebenso de caritate, **Mang. II.** 391, Mitte, „Moses habe den Juden geboten, von Allem die Erstlinge Gott zu opfern: *ὅπως ἐξεθιζόμενοι τῇ μὲν τιμᾶν τὸ θεῖον, τῇ δὲ μὴ πάντα κερδαίνειν, εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῖς ἀρετῶν ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται.* Weit häufiger erklärt er Frömmigkeit und Liebe für eins und dasselbe, dieweil jene nichts anders als eine bestimmte Art von Liebe ist. So **de profugis**, Pf. **IV.** 248, zu unterst. Er sagt hier über die Stelle, **Deuteron. XXX.** 20: *αὕτη ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου*, Folgendes: *ὅρος ἀθανάτου βίου καὶ κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι.* Ebenso im ersten Buche **de somniis**, Pf. **V.** 74. Er fordert hier die Mystiker zum Eindringen in die Tiefen des verborgenen Schriftsinns mit der Formel auf: *ψυχαὶ ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε — πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε κ. τ. λ.* Nach dem Zusammenhange sollen diese *θεῖοι ἔρωτες* den höchsten Grad mystischer Vollendung bezeichnen. Noch stärker ist eine Stelle **de praemiis ac poenis**, **Mang. II.** 421, gegen unten, wo die Erfüllung aller Tugenden in die engste Verbindung gesetzt wird zum *ἔρως οὐράνιος.* „*Τίς οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων, ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ' ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς; Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου.* Die göttliche Liebe ist in dieser Stelle die Kraft, welche den Menschen zu Gott leitet, gewissermaßen eins mit dem heiligen

Geiste, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: πα
δηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν.

Die Eigenthümlichkeit dieser Liebe wird **de vita contem-
plativa, Mang. II. 475,** oben, genauer bestimmt. „Viele Men-
schen haben irdische Dinge, die Elemente oder Theile dersel-
ben, zu Göttern gemacht, und verehren sie; es ist dieß d
größte Thorheit, da sie selbst, als vernünftige Wesen, Unve
nünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Die
streben mit hellen Augen des Geistes das Urwesen zu schauen
sie überfliegen alles Sichtbare und lassen nicht ab von de
Wege, der zur Glückseligkeit führet. Die Therapeuten,“ fäh
er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil
geboten und vorgeschrieben ist, sondern von himmlischer Lieb
ergriffen, sind sie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bi
sie das Ersehnte erschauen“ (ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντε
οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐ
θουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι). Deutli
erscheint hier die himmlische Liebe als die höchste, nur de
vollkommenen μύστης erreichbare Stufe der Frömmigkeit, a
welcher der Mensch den göttlichen Willen nicht mehr au
äußern Antrieben, sondern aus innerem Drange erfüllt, un
wo er mit Gott dem Willen nach eins ist.

Daher der Preis dieser Liebe. **Quod omnis probus li-
ber, Mang. II. 452,** oben: „die Frommen sind frei; sind j
die Freunde der Könige schon Theilhaber ihrer Macht, w
sollten die Freunde Gottes Knechte seyn, da sie, wie die he
lenischen Dichter sagen, vielmehr Allherrscher und Könige d
Könige sind. „Noch herrlicher aber,“ fährt er fort, „sprich
Moses von ihnen: νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθ
της προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλο
σοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θε
ραπεύοντα, οὐκ ἔτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν ε
πεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶ

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moses als höchste Auszeichnung den Ausdruck: μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derselben ist die Liebe zu den Menschen. Auch diese preist er über Alles; so nennt er sie z. B., de caritate, die Zwillingsschwester der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen sind schon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird schön beschrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moses befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wollust, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας, ἀλλ' εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἵλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὲ τί ποιεῖν ἁρμόττει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἄπιῃς, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβὼν, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἢ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτίθασσον ἐργάζεται; Als Widerspiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgste Laster.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den ersten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Mensch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu diesen beiden ist aber noch die Hoffnung zu zählen, die sich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil sie zum größten Theile den Gegenstand des jüdischen Glaubens ausmacht. Philo sagt dieß selbst in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 450, Mitte. Noch allgemeiner beschreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das mosaische Gesetz, d. h., den jüdischen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐντυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπὶς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenso nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπίς.

Es ist demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchsten Blüthen des frommen Gemüthes seyen, mit dem Apostel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchste aber ist die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl ist unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch straft sie Gott nicht sogleich nach seiner Gerechtigkeit, sondern gibt ihnen Zeit zur Besserung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es sind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgesange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, ist solches nicht bei mir aufgezeichnet und versiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Ersieht man nicht aus diesen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott sind, und nur e i n Schatz des Guten; denn da Gott nur einer ist, so kann auch der Schatz des Guten nur einer seyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk' auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Bösen verschließt er. Es ist nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unsere Bitte zu schenken, und nur selten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher stellt Moses die Güte und Gnade Gottes dar; denn er sagt, auch dann seyen die Schätze des Uebels geschlossen und versiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo sie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache sind die Schätze des Uebels versiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, sondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbesserung der Fehler."

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετὴν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν. Das erste Mittel also, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, ist die μετάνοια. Sie preist er vielfach. So in der Schrift περὶ μετανοίας, Mang. II. 405. Die ersten Güter seyen am Leibe Gesundheit, im Seewesen eine glückliche Fahrt, in der Seele festes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs sind: δεύτερα δὲ τὰ

diese Wahrheit recht erkannt hat und in seiner Seele bewahren kann, nur der allein bringt Gott ein tadelloses und schönes Opfer dar, nämlich den Glauben: ἄμωμον καὶ κάλλιστον ἱερεῖον οἴσει θεῷ, πίστιν.“ Als reines Gott wohlgefälliges Opfer ist aber der Glaube zugleich Tugend; denn nur diese gefällt Gott, nach der philonischen Lehre.

Als unumgänglich nothwendig, um die Gnade Gottes zu verdienen, erscheint die πίστις, de ebrietate, Pf. III. 266, Mitte. Er behandelt hier seinen beliebten Satz, daß man sich von den Lüsten des Fleisches befreien und auf das Nothwendigste beschränken müsse. Diejenigen, welche dieß nicht thun, sind Eunuchen, wie z. B. der Mundkoch Pharao's ein Eunuche genannt wird (Genes. XXXIX. 1.); denn ein Verschnittener heißt mystisch ein Mensch, der keine Kraft zur Tugend hat. Von diesen sagt Moses, daß sie nicht in die Gemeinde Gottes eintreten dürfen (Deuter. XXIII. 1.), denn was würde auch das Anhören heiliger Reden solchen Seelen nützen, welche keine Tugend in sich erzeugen mögen, da ihnen der Glaube entnommen ist, und da sie also die segensreichsten Lehren nicht in sich aufnehmen können. (Τί γὰρ τῷ σοφίας ἀγόνῳ, λόγων ἀκροάσεως ἱερῶν ὄφελος, ἐκτετμημένῳ πίστιν, καὶ παρακαταθήκην βιωφελεστάτων δογμάτων φυλάξαι μὴ δυναμένῳ;) Glaube erscheint hier als die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes, nach Anleitung der mosaischen Lehre, und hat eine der christlichen ganz ähnliche Bedeutung.

Etwas verschieden lautet eine Stelle, de confusione linguarum, Pf. III. 328. Er handelt hier von, Exodus VII. 15, welchen Spruch er anders, als der heutige Text lautet, so anführt: ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀφικνεῖται, σὺ δὲ στήσῃ συναντῶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. „Geht nicht der Schlechte hin, sich dem Strome der Leidenschaften und der Bosheit zu überlassen? Der Weise aber erhält, als Auszeichnung von Gott, dem Unwandelbaren, daß er ihm ähnlich fest

stehen darf. Denn es heißt auch sonst von ihm: *σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ* (Deuter. V. 31.), um anzuzeigen, daß er alle Zweifel und Unentschiedenheit einer wankenden Seelen ablege, und dagegen die feste, unerschütterliche Eigenschaft, den Glauben, anziehe.“ Die *πίστις* ist hier das Gegentheil des Zweifels, also festes Vertrauen, Zuversicht. Merkwürdiger ist eine andere Stelle aus dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 472, zu oberst. Es heißt (Deuter. X. 20.): „Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten, ihm sollst du dienen und ihm anhängen.“ Was ist nun der Leim, der uns an Gott kittet? Es ist die Frömmigkeit und der Glaube; denn die Tugenden verknüpfen und einigen die Seele mit dem unvergänglichen Wesen. Gleichwie es von Abraham heißt, er habe sich Gott im Glauben genaht. (*Τίς οὖν ἡ κόλλα; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Καὶ γὰρ Ἀβραὰμ πιστεύσας ἐγγίζειν Θεῷ λέγεται.* Hier wird die *πίστις* der *εὐσέβεια* gleichgesetzt und zur ersten Tugend.

Quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 40, unten, nennt er den Glauben geradezu die vollendetste der Tugenden. Er äußert sich hier über, Genes. XV. 6, *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ*, auf folgende Weise: „Es möchte wohl einer sagen, wie könnt ihr diesen Glauben für so lobenswerth halten? Wer sollte denn dem höchsten Gotte, wenn er etwas verspricht, sein Vertrauen verweigern, wäre es auch sonst der gottloseste Mensch? Einem solchen antworten wir: hüte dich wohl, o Bester! ohne Prüfung dem Weisen sein gebührendes Lob zu rauben, oder dem Unwürdigen die vollendetste der Tugenden, den Glauben zuzuschreiben, und unsere Ansicht über diese Sache zu tadeln. Denn wenn du sie tiefer betrachtest, und nicht bloß auf der Oberfläche stehen bleibest, so wirst du erkennen, daß es unendlich schwer ist, Gott allein, mit Ausschluß alles andern, zu vertrauen, und zwar wegen unserer Verwandtschaft

mit dem Irdischen, welche uns verleitet, auf Geld, Ruhm, Macht und Freunde, auf Gesundheit und Stärke des Leibes, und was dergleichen Güter mehr sind, zu bauen. Sich hievon ganz loszumachen, der Kreatur, die keinen Glauben verdient zu mißtrauen, und auf Gott allein zu bauen (*μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ*), ist Beweis eines hohen und himmlischen, aller irdischen Bande entfesselten Geistes.“ *Πίστις* hat hier wieder die allgemeine Bedeutung Vertrauen. In speciellerer Bezeichnung und fast auf's Wort die Stelle, Hebr. XI. 1, wiederholend, kommt *πίστις* vor, de migratione Abrahami, Pf. III. 450, Mitte. „Absichtlich, heißt es (Genes. XII. 1.), nicht das Land, das ich dir zeige, sondern das ich dir zeigen werde, zum Zeugniß des Glaubens an Gott, welchen die fromme Seele hegte, nicht für das Geschenkte dankend, sondern für das Versprochene. Dieweil sie auf diese Weise fest hing an der guten Hoffnung, und überzeugt war, daß das, was noch nicht vorhanden war, zweifellos da sey, vermöge des unerschütterlichen Glaubens an den, der es versprochen, ward ihr eine vollendete Belohnung zu Theil“ (*ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς, καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα, διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον ἆθλον εὕρηται*).

Doch eine wahre Apotheose der *πίστις* gibt die Stelle de Abrahamo, Pf. V. 346, oben, Mang. II. 39, zu oberst: *μόνον ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, εὐσεβείας γνῶσις, εὐδαιμονίας κλῆρος, ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις, ἐπερηρεισμένης τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα. Καθάπερ γὰρ οἱ μὲν δι' ὀλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου, ἀπταίστῳ χρῶνται πορείᾳ· οὕτως οἱ*

μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἄγοντες, οὐδὲν ἀλλ' ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν, ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα. Οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες, ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν· ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ. Im folgenden Satze nennt er die πίστις noch einmal ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλίς.

Fassen wir die bisher gegebnen Stellen über die πίστις zusammen, so ergibt sich, daß sie alle gemeinschaftlich auf den Spruch, Genes. XV. 6, hinweisen: ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, auf welchen auch Paulus seine Beweisführung im Römerbriefe theilweise gründet. Zugleich aber ist offenbar, daß dieser besondere Fall von Philo, oder vielmehr von seiner Zeit, zu einer allgemeinen Regel umgebildet war, daß man die πίστις als das erste und nothwendigste Erforderniß des frommen Juden, daß man sie als die vornehmste der Tugenden, oder, um in der Sprache des neuen Testaments zu reden, als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, und der Theilnahme an den göttlichen Gütern ansah. Dieser Bestimmung gemäß hatte πίστις die Bedeutung: „Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheißungen, festes Vertrauen auf Gott, verbunden mit der sittlichen Tendenz, das Irdische zu verachten, oder wenigstens tief unter jene, durch das alte Testament verheißenen Hoffnungen zu setzen. Diese hohe Schätzung der πίστις fand übrigens ihre Begründung theilweise in den Zeitverhältnissen. Philo leitet uns hierüber selbst auf die Spur. In einer Stelle des Buchs, de legatione ad Cajum, sagt er: „das Gesetz ist der einzige Anker, auf dem unser Leben ruht, wenn dieses uns genommen wird, sind wir verloren.“ Die damaligen Zeiten gehörten zu den traurigsten, welche die Weltgeschichte kennt. Eine Reihe von Kaisern, wie Tiberius, Ca-

jus und Claudius. Die Provinzen von den Statthaltern unterdrückt und ausgesogen. Die Juden, namentlich auch wegen ihres Glaubens, verfolgt. Dabei furchtbare, immer mehr um sich greifende Sittenlosigkeit. So bot das Leben in der Gegenwart dem Frommen keinen Reiz mehr dar, es glich einem Abgrunde (κατὰ κενοῦ βέβηκε, wie Philo sagt) über den nur übernatürlicher Beistand, oder der Glaube, die rettende Brücke bauen konnte. Daher wandte sich der Blick des Juden auf die Zukunft, auf die im Pentateuch ausgesprochenen, durch die Propheten bestätigten Hoffnungen, deren Erwartung damals ihre Höhe erreicht hatte, wie wir aus dem neuen Testamente wissen. Diese Hoffnungen waren aber ἄδηλα; nun ist es der Glaube, der nach Philo's eigenem Ausdrucke: τὸ μὴ παρὸν zum παρὸν macht. Also ward er die erste Pflicht des frommen Juden. Da er aber ferner nur dem feste Zuversicht gewährte, der auch das Gesetz erfüllte, und da das Vertrauen auf Gott, unter Umständen, und in einer Gegenwart, die, wie die damalige, den erwarteten Idealen schroff widersprach, auf Mißachtung des Irdischen leiten mußte, wurde er gegenüber von dieser traurigen Gegenwart zur Resignation, und in Bezug auf Gott zur völligen Hingebung, also eins mit der höchsten Frömmigkeit.

Neben und zugleich mit dem Glauben erhält in andern Stellen die Frömmigkeit den ersten Rang. So de decalogo, Mang. II. 200, unten, wo er von den Verächtern des vierten Gebotes sagt: εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα τὰς τῶν ἀρετῶν ἡγεμονίδας, πεφυγαδεύκασιν. Gewöhnlich reiht er aber Frömmigkeit und Liebe an einander, oder erklärt gar beide für eins. Ersteres ist der Fall de septenario, Mang. II. 282, gegen unten. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit und Heiligkeit im Verhältnisse zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugen-

den enthält unzählige andere unter sich: ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. Ebenso de caritate, Mang. II. 391, Mitte, „Moses habe den Juden geboten, von Allem die Erstlinge Gott zu opfern: ὅπως ἐξεθιζόμενοι τῇ μὲν τιμᾷν τὸ θεῖον, τῇ δὲ μὴ πάντα κερδαίνειν, εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῖς ἀρετῶν ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται. Weit häufiger erklärt er Frömmigkeit und Liebe für eins und dasselbe, dieweil jene nichts anders als eine bestimmte Art von Liebe ist. So de profugis, Pf. IV. 248, zu unterst. Er sagt hier über die Stelle, Deuteron. XXX. 20: αὕτη ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, ἀγαπᾷν κύριον τὸν θεόν σου, Folgendes: ὅρος ἀθανάτου βίου καὶ κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι. Ebenso im ersten Buche de somniis, Pf. V. 74. Er fordert hier die Mystiker zum Eindringen in die Tiefen des verborgenen Schriftsinns mit der Formel auf: ψυχαὶ ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε — πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε κ. τ. λ. Nach dem Zusammenhange sollen diese θεῖοι ἔρωτες den höchsten Grad mystischer Vollendung bezeichnen. Noch stärker ist eine Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen unten, wo die Erfüllung aller Tugenden in die engste Verbindung gesetzt wird zum ἔρως οὐράνιος. „Τίς οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων, ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ' ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς; Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Die göttliche Liebe ist in dieser Stelle die Kraft, welche den Menschen zu Gott leitet, gewissermaßen eins mit dem heiligen

Geiste, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν.

Die Eigenthümlichkeit dieser Liebe wird de vita contemplativa, Mang. II. 473, oben, genauer bestimmt. „Viele Menschen haben irdische Dinge, die Elemente oder Theile derselben, zu Göttern gemacht, und verehren sie; es ist dieß die größte Thorheit, da sie selbst, als vernünftige Wesen, Unvernünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Diese streben mit hellen Augen des Geistes das Urwesen zu schauen, sie überfliegen alles Sichtbare und lassen nicht ab von dem Wege, der zur Glückseligkeit führet. Die Therapeuten," fährt er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil es geboten und vorgeschrieben ist, sondern von himmlischer Liebe ergriffen, sind sie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bis sie das Ersehnte erschauen" (ἀλλ᾽ ὑπ᾽ ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι). Deutlich erscheint hier die himmlische Liebe als die höchste, nur dem vollkommenen μύστης erreichbare Stufe der Frömmigkeit, auf welcher der Mensch den göttlichen Willen nicht mehr aus äußern Antrieben, sondern aus innerem Drange erfüllt, und wo er mit Gott dem Willen nach eins ist.

Daher der Preis dieser Liebe. **Quod omnis probus liber**, Mang. II. 452, oben: „die Frommen sind frei; sind ja die Freunde der Könige schon Theilhaber ihrer Macht, wie sollten die Freunde Gottes Knechte seyn, da sie, wie die hellenischen Dichter sagen, vielmehr Allherrscher und Könige der Könige sind. „Noch herrlicher aber," fährt er fort, „spricht Moses von ihnen: νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα, οὐκ ἔτ᾽ ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν,

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moses als höchste Auszeichnung den Ausdruck: μετ᾽ ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ᾽ ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derselben ist die Liebe zu den Menschen. Auch diese preist er über Alles; so nennt er sie z. B., de caritate, die Zwillingsschwester der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen sind schon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird schön beschrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moses befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wollust, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ᾽ ἀλαζονείας, ἀλλ᾽ εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἵλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὲ τί ποιεῖν ἁρμόττει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἄπιης, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβὼν, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἢ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτίθασσον ἐργάζεται; Als Widerspiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgste Laster.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den ersten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Mensch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu diesen beiden ist aber noch die Hoffnung zu zählen, die sich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil sie zum größten Theile den Gegenstand des jüdischen Glaubens ausmacht. Philo sagt dieß selbst in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. Noch allgemeiner beschreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das mosaische Gesetz, d. h., den jüdischen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐντυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπὶς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenso nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπίς.

Es ist demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchsten Blüthen des frommen Gemüthes seyen, mit dem Apostel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchste aber ist die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl ist unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch straft sie Gott nicht sogleich nach seiner Gerechtigkeit, sondern gibt ihnen Zeit zur Besserung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es sind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgesange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, ist solches nicht bei mir aufgezeichnet und versiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Ersieht man nicht aus diesen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott sind, und nur ein Schatz des Guten; denn da Gott nur einer ist, so kann auch der Schatz des Guten nur einer seyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk' auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Bösen verschließt er. Es ist nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unsere Bitte zu schenken, und nur selten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher stellt Moses die Güte und Gnade Gottes dar; denn er sagt, auch dann seyen die Schätze des Uebels geschlossen und versiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo sie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache sind die Schätze des Uebels versiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, sondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbesserung der Fehler."

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετὴν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν. Das erste Mittel also, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, ist die μετάνοια. Sie preist er vielfach. So in der Schrift περὶ μετανοίας, Mang. II. 405. Die ersten Güter seyen am Leibe Gesundheit, im Seewesen eine glückliche Fahrt, in der Seele festes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs sind: δεύτερα δὲ τὰ

κατ' ἐπανόρθωσιν συνιστάμενα, ἥ τε ἐκ νόσων ἀνάληψις, καὶ ἡ ἐκ τῶν κατὰ πλοῦν κινδύνων εὐκταιοτάτη σωτηρία, καὶ ἡ λήθης ἐγγινομένη ἀνάμνησις, ἧς ἀδελφὸν καὶ συγγενέστατον τὸ μετανοεῖν, οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἀνωτάτω τεταγμένον τάξει τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐν τῇ μετὰ ταύτην φερόμενον δευτερεῖα. Das Wesen der Buße wird auf ganz evangelische Weise in der Schrift de execrationibus, Mang. II. 435, Mitte, so beschrieben: „In der messianischen Zeit werden die Juden, welche zum Götzendienste abgefallen sind, rücksichtlos bestraft; dennoch dürfen diejenigen, welche die göttlichen Strafgerichte nicht zum Verderben, sondern zur Besserung wirken lassen, auf Rettung hoffen: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον, ἢ ἐπὶ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ. Also nicht nur mit dem Herzen, auch mit dem Munde, muß man die Sünden bekennen!

Die verschiedenen Beweggründe zur Buße werden auf eine eigenthümliche Art dargestellt, de profugis, Pf. IV. 266. Philo deutet hier die sechs Levitenstädte, welche nach Numer. XXXV. 6, den unfreiwilligen Todtschlägern geöffnet sind, auf die hauptsächlichsten Kräfte Gottes, und zwar die erste derselben auf den Logos, zu dem nur die reinsten und besten ihre Zuflucht nehmen können. Die zweite auf die schöpferische Macht Gottes; zu dieser mögen schon mehrere fliehen, und von ihren Fehlern gesunden — denn die Ueberzeugung, daß Gott die Welt geschaffen habe leitet den Menschen an, den Schöpfer zu lieben — die dritte auf die königliche Gewalt; auch die Flucht zu dieser ist sehr heilsam — denn wenn nicht durch Liebe, kann der Unterthan durch Furcht

zur Pflicht geleitet werden — die vierte auf die Gnade; Mancher hat schon durch die Einsicht, daß Gott nicht zum Verderben geneigt sey, sich gebessert; die fünfte auf die gesetzgebende Gewalt; wer durch diese belehrt wird, daß Gott es ist, der das Gesetz gab, der läßt sich eher zum Gehorsam leiten. Ebenso deutet er die sechste auf die verbietende Macht Gottes.

Ein anderes Mittel, wodurch der Sünder, zwar nicht völlige Vergebung, doch Aufschub der Strafe erhält, ist angedeutet, de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 138 u. flg. Veranlassung gibt die Stelle, Num. III. 12: *ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευΐτας ἐκ μέσου υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευΐται.* „Erstgeburt," sagt Philo, „bedeutet Vorzug bei dem Herrn, Levi ist ein Symbol der Seelenreinheit, denn derselbe fliehet zu Gott und verläßt die Kreatur, was das wahre Lösegeld für die Seele ist, die nach Freiheit strebet." Nach dieser mystischen Erklärung, fährt unser Theosoph so fort: „Vielleicht will uns auch die Schrift in diesen Worten die Lehre geben, daß jeder Weise ein Lösegeld des Schlechten ist, weil dieser auch nicht einen Augenblick fortbestehen könnte, wenn jener nicht für sein Wohl Sorge tragen würde. Denn wie ein Arzt die Krankheiten zu heilen strebt, und sorgsam jeden gesunden Fleck am Leibe des Erkrankten aufsucht, um ihn zu kräftigen, und von demselben aus auch den übrigen Leib zu heilen, so macht es der Weise mit den Seelen der Schlechten, unter denen er lebt."

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Rettung des Sünders und der Abhülfe durch den Gerechten natürlich, aber nun fährt Philo, Seite 140, oben, so fort: „So oft ich einen Gerechten in einem Hause oder in einer Stadt sehe, so preise ich dasselbige Haus oder dieselbige Stadt glücklich, und bin überzeugt, daß ihr der Genuß der gegenwärtigen

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß ist; da Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου. Hier ist ein übernatürliches, wahrscheinlich aus Genes. XVIII. 23—33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da sonst Gott das Schlechte, weil es schlecht ist, von sich stößt und bestraft.

Wer aber halsstarrig in Sünden beharrt, hat das am Ende der Lehre vom Menschen angegebene Loos, nämlich fortgesetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächsten Capitel.

Somit haben wir den ersten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweisen können, besteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geschenke, sondern in dem Preise eines reinen Herzens geleistet werden soll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστὶ χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ᾄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει, (d. h. ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit). Diese Dankbarkeit soll die ganze Seele erfüllen und bleibend seyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐῤῥωμένως ἐπαποδυώμεθα, μὴ ὑποκατακλινόμενοι.

Nur darf der Mensch nicht glauben, daß er durch sol-

chen Dienst der Gottheit einen Gefallen erweise; Gott bedarf Nichts, und was wir auch thun, ist Schuldigkeit des Knechtes gegen seinen Herrn. So quod deterius potiori insidiar. soleat, Pf. II. 182, unten u. flg.: ὅταν τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν, ὑπηρεσίαν τινὰ τοιαύτην εἶναί φαμεν, ὁποίαν δοῦλοι δεσπόταις, τὸ κελευόμενον ἀόκνως ποιεῖν ἐγνωκότες, ὑπηρετοῦσι. Διοίσει δὲ πάλιν, ὅτι οἱ μὲν δεσπόται ὑπηρεσίας ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος· ὥστε ἐκείνοις μὲν τὰ ὠφελήσοντα αὐτοὺς ὑπηρετοῦσι, τῷ δὲ οὐδὲν ἔξω φιλοδεσπότου γνώμης παρέξουσι. Βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι, τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· μεγάλα δὲ αὐτοὺς ὀνήσουσι, γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι.

Außer diesem inneren Gottesdienste gibt es auch einen äußern, bestehend in Ceremonien, Opfern u. s. w. Diese Dinge sind an sich trefflich, aber sie verleiten leicht zum Aberglauben; denn der Mensch trennt gar gerne die heilige Gesinnung, welche doch die Hauptsache ist, vom Opfer. So de plantatione, Pf. III. 132, gegen oben: ἱερουργίαι γε μὲν καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις, βλάστημα κάλλιστον, ἀλλὰ παραναπέφυκεν αὐτῷ κακὸν, δεισιδαιμονία, ἣν πρὶν χλοῆσαι λυσιτελὲς ἐκτεμεῖν. Ἔνιοι γὰρ ᾠήθησαν τὸ βουθυτεῖν εὐσέβειαν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἂν κλέψωσιν, ἢ ἀρνήσωνται, ἢ χρεωκοπήσωσιν, ἢ ἁρπάσωσιν, ἢ λεηλατήσωσι, μοίρας απονέμουσι τοῖς βωμοῖς, οἱ δυσκάθαρτοι, τὸ μὴ δοῦναι δίκην ἐφ' οἷς ἐξήμαρτον, ὤνιον εἶναι νομίζοντες. Ἀλλὰ γὰρ εἴποιμ' ἂν αὐτοῖς, ἀδέκαστόν ἐστιν, ὦ οὗτοι, τὸ θεοῦ δικαστήριον, ὡς τοὺς μὲν γνώμῃ κεχρημένους ὑπαιτίῳ, καὶ ἂν ἅπασαν ἡμέραν ἑκατὸν βόας ἀνάγωσιν, ἀποστρέφεσθαι· τοὺς δὲ ἀνυπαιτίους, κἂν μηδὲν θύωσι τὸ παράπαν, ἀποδέχεσθαι. Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, γέγηθεν ὁ θεὸς, ἀλλ' οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς

ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας. Καὶ γάρ εἶπέ που Μωϋσῆς θυσίαν ἀναμιμνήσκουσαν ἁμαρτίαν. Ebenso im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: εἰ γὰρ ἀγνώμων καὶ ἄδικος (scilicet ὁ θύων), ἄθυτοι θυσίαι, καὶ ἀνίεροι ἱερουργίαι, καὶ εὐχαὶ παλίμφημοι, παντελῆ φθοράν ἐνδεχόμεναι. Καὶ γὰρ ὁπότε γίνεσθαι δοκοῦσιν, οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται. Εἰ δὲ ὅσιος καὶ δίκαιος, μένει βέβαιος ἡ θυσία, καὶ ἄν τὰ κρέα δαπανηθῇ· μᾶλλον δὲ καὶ εἰ τὸ παράπαν μηδὲν προςάγοιτο ἱερεῖον. Ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται, καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ, συνδιαιωνίζον ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ. (Letzteres ist eine Anspielung auf das himmlische Buch, wovon später). Ueberhaupt wiederholt Philo diese Idee sehr häufig. So de victimis, Mang. II. 241, gegen unten: νοῦς ἄμωμος ὢν καὶ καθαρθεὶς καθάρσεσι ταῖς ἀρεταῖς τελείαις, αὐτός ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία καὶ ὅλη δι' ὅλων εὐάρεστος θεῷ. Ferner de sacrificantibus, Mang. II. 254, gegen oben: παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων ἐστὶ τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν. Und ibidem Mang. II. 253, Mitte: ὅτῳ ἐγκάθηνται καὶ ἐλλοχῶσι πλεονεξίαι καὶ ἐπιθυμίαι τῶν ἀδικιῶν, ἐγκαλυψάμενος ἠρεμείτω, τὴν ἀναίσχυντον ἀπόνοιαν καὶ τὸ λίαν θράσος, ἐν οἷς εὐλάβεια λυσιτελὲς, ἐπισχών. Τὸ γὰρ τοῦ ὄντως ὄντος ἱερὸν ἀνιέροις ἄβατον θυσίαις. Εἴποιμ' ἄν, Ὦ γενναῖε, ὁ θεὸς οὐ χαίρει, καὶ ἂν ἑκατόμβας ἀνάγῃ τις. Κτήματα γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα κεκτημένος, ὅμως οὐδενὸς δεῖται. Χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος, παρ' ὧν ψαιστὰ καὶ κριθὰς καὶ τὰ εὐτελέστατα ὡς τιμιώτατα πρὸ τῶν πολυτελεστάτων ἄσμενος δέχεται. Καὶ ἂν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομίζωσιν, αὐτοὺς φέροντες πλήρωμα καλοκἀγαθίας τελειότατον, τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν ὕμνοις εὐχαριστίας τὸν εὐεργέτην καὶ σω-

τῆρα θεὸν γεραίροντες, τῇ μὲν διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων, τῇ δὲ ἄνευ γλώττης καὶ στόματος, μόνῃ ψυχῇ τὰς νοητὰς ποιούμενοι διεξόδους καὶ ἐκβοήσεις, ὧν ἓν μόνον οὖς ἀντιλαμβάνεται, τὸ θεῖον. Αἱ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐ φθάνουσιν ἀκοαὶ συναισθέσθαι.

Es läßt sich zum Voraus erwarten, daß Philo diese rationelle Ansicht vom Opfer auch auf Moses übertrage. Dieß geschieht im Anfange der Schrift, de sacrificantibus, Mang. II. 251: βούλεται τὸν ἄγοντα τὰς θυσίας ὁ νόμος, καθαρὸν εἶναι σώματι καὶ ψυχῇ. Ψυχῇ μὲν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων καὶ κακιῶν τῶν ἐν τε λόγοις καὶ πράξεσι· τῷ δὲ σώματι, ἀφ' ὧν ἔθος αὐτὸ μιαίνεσθαι. Κάθαρσιν δὲ ἐπενόησεν ἑκατέρῳ τὴν προσήκουσαν· ψυχῇ μὲν, διὰ τῶν πρὸς τὰς θυσίας εὐτρεπιζομένων ζώων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων, περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ἐροῦμεν. Ἄξιον γὰρ τῷ κρείττονι καὶ ἡγεμονικωτέρῳ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῇ καὶ τὰ τῶν ὅλων ἀπονέμειν πρεσβεῖα. Τίς δὲ οὖν ἡ ταύτης κάθαρσις; Ἴδε, φησὶν, ὦ οὗτος, ὃ προσάγεις εἰς ἱερεῖον, ὡς ἔστιν ὁλόκληρον καὶ παντελῶς μώμων ἀμέτοχον, ἐπικριθὲν ἐκ πολλῶν ἀριστίνδην, διανοίαις μὲν ἀδεκάστοις ἱερέων, ὀξυωπεστάταις δὲ αὐτῶν ὄψεσι, καὶ τῷ συνεχεῖ τῆς ἀσκήσεως συγκεκροτημέναις εἰς ἀνυπαίτιον ἐπίσκεψιν. Ἐὰν γὰρ μὴ τοῖς ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ τοῦτο κατίδῃς, οὐκ ἐκνίψῃ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ ὅσας ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ κηλῖδας ἀνεμάξω, τὰ μὲν ἀβουλήτοις συντυχίαις, τὰ δὲ καθ' ἑκούσιον γνώμην. Εὑρήσεις γὰρ τοσαύτην περὶ τὸ ζῶον ἀκριβολογίαν, αἰνιττομένην διὰ συμβόλων τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων· ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, ἵνα μηδεμίαν ἔχοι λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων, ἵνα περὶ μηδὲν πάθος κηραίνωσι. Bei dieser Ansicht wäre eigentlich gar kein Cultus und keine Ceremonien nöthig; dennoch hat Moses die Erbauung eines Tempels anbefohlen, und nur in diesem den

Gottesdienst gestattet. Allein er that dieß, um dem Bedürfnisse der Menschen entgegenzukommen, die sich gedrungen fühlen, der Gottheit ihre Dankbarkeit durch Opfer zu bezeugen. So im Anfange des zweiten Buches de monarchia, **Mang. II.** 222. u. flg. Es gibt zwei Tempel Gottes, der eine ist die Welt, der andere von Menschenhänden erbaut: τὸ δὲ χειρόκμητον. Ἔδει γὰρ ὁρμὰς ἀνθρώπων μὴ ἀνακόψαι, φορὰς τὰς εἰς εὐσέβειαν συντελούντων καὶ θυσίαις βουλομένων ἢ ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν ἀγαθοῖς εὐχαριστεῖν, ἢ ἐφ' οἷς ἂν ἁμάρτωσι συγγνώμην καὶ παραίτησιν αἰτεῖσθαι. Προὐνόησε δὲ ὡς οὔτε πολλαχόθι, οὔτ' ἐν ταὐτῷ πολλὰ κατασκευασθήσεται ἱερὰ, δικαιώσας ἐπειδὴ εἷς ἐστὶ θεὸς, καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον. Εἶτα τοῖς βουλομένοις ἐν ταῖς οἰκίαις αὐτῶν ἱερουργεῖν οὐκ ἐφίησιν, ἀλλ' ἀνισταμένους ἀπὸ περάτων γῆς εἰς τοῦτ' ἀφικνεῖσθαι κελεύει, ἅμα καὶ τῶν τρόπων λαμβάνων ἀναγκαιοτάτην βάσανον. Ὁ γὰρ μὴ μέλλων θύειν εὐαγῶς οὐκ ἂν ὑπομείνῃ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς ἀπολιπὼν ξενιτεύειν, ἀλλ' ἔοικεν ὑπὸ δυνατωτέρας ὁλκῆς ἀγόμενος τῆς πρὸς εὐσέβειαν, ὑπομένειν τῶν συνηθεστάτων καὶ φιλτάτων, ὥσπερ τινῶν ἡνωμένων μερῶν ἀπαρτᾶσθαι.

Auf gleiche Weise wie den jüdischen Cultus im Allgemeinen, idealisirt Philo auch die einzelnen Theile desselben. Die Stiftshütte, ihre Einrichtung, der Anzug des Hohenpriesters bedeutet die Welt und ihre Theile. So de vita **Mosis III, Mang. II.** 147—158. Deßgleichen **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 50, Mitte, 76 unten, 78 und 98 oben. Auch die Feste haben eine höhere, auf Heiligkeit und Tugend sich beziehende Bedeutung. So bezeichnet das Pascha den Uebergang der Seele vom unvernünftigen Thun zum vernünftigen, oder aus dem Fleische zum Geiste, z. B. **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 84, unten, ferner **de migratione Abrahami**, Pf. III. 422, gegen oben, **de congressu quaerendae eruditionis gratia**, Pf. IV.

186, unten, de septenario, Mang. II. 292, Mitte. Ueber die übrigen Feste vergleiche man die Schrift de septenario ac festis. Nicht minder haben die jüdischen Gebräuche einen höheren Sinn. So bedeutet die Beschneidung Reinheit des Herzens und Freiheit von Wollust und Stolz, de circumcisione, Mang. II. 211, unten.

Wenn nun durch diese Vergeistigung der übernatürliche Charakter des jüdischen Cultus bei Philo zu verschwinden drohet, so finden sich an anderen Orten Spuren der populären Ansicht. Namentlich gehört hieher, was er in der Schrift, de Abrahamo, über die Aufopferung Isaak's sagt. Pf. V. 308, Mitte, läßt er sich so vernehmen: „Wenn auch die That Abraham's nicht vollendet wurde, so steht sie doch als vollendet und vollkommen, nicht nur in den heiligen Büchern, sondern auch in den Herzen der Leser, da. Aber es gibt neidische Menschen genug, welche diese That nicht so groß finden, wie wir. Denn, sagen sie, viele andere Väter, die auch ihre Kinder liebten, gaben diese hin, als Opfer für das Vaterland, sey es, um dasselbe von Kriegen, oder von Wassersnoth, oder von Dürre, oder von verderblichen Seuchen zu erlösen, oder auch eines Aberglaubens wegen. Die ausgezeichnetsten der Hellenen, und zwar nicht bloß Privatleute, sondern auch Könige, haben durch Aufopferung ihrer Kinder oft große Heere der Ihrigen gerettet, und feindliche fast ohne Schwerdtstreich vernichtet. Ferner haben barbarische Völker lange Zeit die Opfer von Kindern als eine heilige und Gott wohlgefällige Sache betrachtet, welcher grausamen Sitte auch Moses gedenke; denn es heißt ja (Deuteron. XII. 31.), ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie ihren Göttern zu Ehren. Deßgleichen sterben die Gymnosophisten in Indien, ehe das Alter, die unheilbare Krankheit, kommt, den Feuertod, und die Weiber begleiten dort ihre Männer, auf dieselbe Weise, in's Grab. Warum sollte man nun an Abra-

ham eine That so sehr bewundern, welche Privatleute und Könige, ja ganze Völker, auf gleiche Weise übten?"

So weit setzt Philo die Meinung der Gegner aus einander. Nun führt er seine eigene Meinung, pag. 310, also aus: „Auf die Verkleinerungssucht und Bosheit dieser Leute erwiedere ich Folgendes. Diejenigen, welche ihre Kinder aufopfern, thun dieß entweder aus Gewohnheit, wie die Barbaren, oder wegen der verzweifelten Lage von Städten und Ländern, die nur durch dieses Mittel gerettet werden können. Bei letzteren geschieht es dann entweder aus Noth, oder Furcht vor Stärkeren, oder aus Begierde nach Ruhm in der Gegenwart und bei der Nachwelt. Diejenigen nun, welche aus Gewohnheit ihre Kinder opfern, thun gar Nichts; denn die Gewohnheit wird zur anderen Natur. Deßgleichen sind auch diejenigen, welche aus Noth oder Furcht ihre Söhne zum Opfer hergeben, nicht zu loben, weil ihre That nicht freiwillig ist. Wer endlich aus bloßer Eitelkeit seinen Sohn oder seine Tochter opfert, ist mehr zu tadeln, als zu loben, weil er die Ehre höher schätzt, als das Wohl seiner Kinder. Bei Abraham dagegen wirkte keiner dieser Beweggründe, sondern reiner Gehorsam gegen Gottes Willen leitete ihn u. s. w."

Offenbar theilt unser Verfasser nach diesen Worten die Volksansicht, daß man in großen Nöthen durch Menschenopfer den Zorn der Gottheit besänftigen, daß ein Individuum, als Lösegeld (λύτρον, wie Philo sonst sagt), vieler Anderen sterben könne. Zwar preist er die That Abraham's nicht sowohl von Seiten des Opfers, denn als Beweis seines blinden Gehorsams gegen die göttlichen Befehle; allein hätte er seine sonstigen rationellen Ansichten vom Cultus auch auf die Menschenopfer ausgedehnt, so würde er in jener Geschichte statt überschwenglicher Seelengröße etwas Auffallendes, Unbegreifliches gefunden, er würde eher nach Gründen

gehascht haben, den Befehl Gottes und die That des Patriarchen zu entschuldigen, statt sie zu preisen. Dieß leitet uns auf eine sehr wichtige Betrachtung. Wenn nämlich ein Mann, wie Philo, der sonst so geistige Ansichten hatte, die Menschenopfer gelten läßt, wie verbreitet mußte dann diese Idee unter der Masse seiner Zeitgenossen seyn? da der große Haufe überall desto zäher an einer Meinung hängt, je weniger sie sich begreifen, oder aus vernünftigen Gründen rechtfertigen läßt.

So hätten wir denn die Lehre von den Gnadenmitteln geschlossen; wir gehen jetzt zum letzten Abschnitte der philonischen Theosophie über, welcher von der Weltregierung oder der Art handelt, in der die Gottheit das Menschengeschlecht im Allgemeinen, und die jüdische Nation insbesondere, leitet und den Weltplan zum Ziele führet.

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorsehung, und von dem besondern Plane Gottes in Betreff der jüdischen Nation.

Daß von Gott alles Gute komme, daß er namentlich die Tugenden in die Seelen pflanze, haben wir in dem vorhergehenden Abschnitte dargethan. Es ist nun übrig, daß wir noch zeigen, wie Gott die Welt so lenke, daß das Ganze sowohl, als die einzelnen Theile, ihre Bestimmung erreichen, namentlich, daß der Gute auch außerlich glücklich, der Böse dagegen unglücklich sey. Denn da Tugend das Ziel des Menschen ist, Erreichung des Zieles aber mit Glückseligkeit zusammenfällt, so muß Gott überall dem Bösen Unheil, dem Guten Heil zuschicken.

In keiner anderen Lehre unseres Theosophen tritt der Widerspruch zwischen Rationalismus und Offenbarungsglauben so schroff hervor, wie in dieser. Der Mensch erwirbt

[redacted]

sich, nach seinen sonstigen Behauptungen, nur durch Tugend das Wohlgefallen Gottes; folglich hat jeder Sterbliche sich destomehr der Vatersorge Gottes zu erfreuen, je besser er ist; folglich gilt vor Gott kein äußerer Vorzug der Geburt, des Stammes, des Vaterlandes, sondern nur der innere der Tugend. Diese Ansicht, folgerichtig durchgeführt, leitet auf die Idee einer allgemeinen, über alle Theile der Welt und alle Nationen sich gleichmäßig erstreckenden Vorsicht.

Wirklich finden sich diese Sätze bei Philo.

Nichtsdestoweniger lehrt er, daß das jüdische Volk der Erstling unter den andern, und vor den übrigen Nationen auserkoren sey, und daß Gott diesen Stamm zu besonderem Glücke und zur Herrschaft über alle andern auserlesen habe.

Wir beginnen mit dem rationellen Theile. Die Idee der Vorsehung erklärt Philo für die theuerste und wirksamste, um den Menschen zur Frömmigkeit anzuleiten. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen oben, οἱ φάσκοντες, ὡς ἔστιν ἀγέννητος ὁ κόσμος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἀγόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Deßhalb stellt er sie der Ueberzeugung von der Existenz Gottes an Würde gleich. So de nobilitate, Mang. II. 442, Mitte: πιστεῦσαι λέγεται ὁ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον, τὸ ἀνωτάτω, καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. Das Wesen derselben beschreibt er de mundi opificio, Pf. I. 6, Mitte: „Wer die Vorsehung läugnet, der läugnet auch: τοῦ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς. Καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερὰ, μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δὲ ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ, πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ. Πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς, οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι. Ἀπεριμάχητον δὲ δόγμα καὶ ἀνωφελὲς, ἀναρχίαν

ὡς ἐν πόλει κατασκευάζειν τῷδε τῷ κόσμῳ, τὸν ἔφορον, ἢ βραβευτὴν, ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι, ὑφ' οὗ τὰ πάντα οἰκονομεῖσθαι καὶ πρυτανεύεσθαι θέμις. Gott ist also, durch die Vorsehung, Lenker und Regent der Welt, er entfernt Alles, was dem Weltplane schaden könnte, und begünstigt Alles, was ihn fördert. Das beliebteste Bild für diese Idee ist ihm das von Plato entlehnte Gleichniß des Wagenlenkers, von dem wir schon oben Beispiele gegeben haben, und noch weiter unten, im Verlaufe des Buches, geben werden. Ueber die Art, in der er die Gottheit eingreifen läßt, ob unmittelbar oder vermittelt, und durch wen, so wie über die Unsicherheit, die in diesem Punkte obwaltet, haben wir ebenfalls schon oben, in der Lehre von den Kräften, dem Logos und den Engeln, das Nöthige beigebracht.

Soviel über die Vorsehung im Allgemeinen. Was das Einzelne betrifft, so hat man von jeher hauptsächlich zwei Punkte gegen eine göttliche Weltregierung hervorgehoben, nämlich die Existenz des äußern so wie des sittlichen Uebels, und die Erfahrung, daß es den Tugendhaften oft schlecht, und den Bösen dagegen gut gehe. Philo kannte diese Einwürfe wohl, und sucht sie namentlich in der Schrift de providentia, von der uns Eusebius in seinen evangelischen Präparationen wichtige Fragmente aufbewahrt hat, abzuweisen. Aus der Art, in der er dieß thut, geht hervor, daß nach seiner Ansicht, eigentlich das Umgekehrte statt finden, daß kein äußeres Uebel vorhanden seyn, daß es den Guten immer gut, den Bösen schlecht gehen sollte; mit einem Worte, daß er die alttestamentliche Ansicht theilt.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkte, oder mit der Erfahrung des Mißverhältnisses zwischen Tugend und Glück.

Philo sagt vorerst: „Gott sey nicht bloß als Herrscher, sondern auch als liebender Vater zu betrachten. Wenn daher die Schlechten oft äußerlich glücklich seyen, so müsse man dieß

der Langmuth Gottes zuschreiben, welche warte, ob sie sich etwa nicht bessern.“ cfr. Mang. II. 634., zu unterst, bis 635., Mitte. Weiter sagt er: wenn die Schlechten auch in die Länge glücklich scheinen, so müsse man bedenken, daß jene Vorzüge, deren sie genössen, eigentlich gar keine Güter seyen. Ein Mensch, der voll Herrschsucht, Wollust, Furcht, Bosheit sey, könne sich keines wahren Glückes erfreuen. Zum Beweise dieses Satzes beruft er sich unter Anderem auf das Beispiel des Polykrates von Samos, und des Dionysios von Sicilien, ibidem pag. 638. und 639. Außerdem komme die Strafe, wenn auch spät, doch sicher hintennach. Zum Belege führt er eine Geschichte an, welche sich in Hellas, während des heiligen Krieges, zugetragen. Drei Griechen, Philomelos, Onomarchos und Phayllos, haben den Tempel zu Delphi beraubt, gegen welchen Frevel das delphische Gesetz den Sturz von einem Felsen, oder den Feuertod, oder die Ertränkung, verhänge. Es habe sich nun wirklich so gefügt, das einer dieser Räuber von einem herabstürzenden Felsen erschlagen, der andere von seinem scheugewordenen Pferde in das Meer gestürzt worden, der dritte in einem Tempel verbrannt sey. Die völlige Uebereinstimmung dieser Todesarten mit den Strafen, die das Gesetz ausgesprochen, lasse keinen Zweifel übrig, daß sie nicht durch Zufall, sondern durch göttliche Vorsehung erfolgt seyen. cfr. ibidem 640., unten, und 641., oben.

Eine andere Reihe von Gründen beginnt pag. 641., Mitte. „Wir dürfen die göttlichen Gerichte nicht nach den unserigen messen; diese seyen trüglich, jene nicht. Sehr oft haben scheinbare Uebel gute Folgen; so diene manchmal die Tyrannei in den Städten der Menschen dazu, die Laster zu bestrafen, und den schlafenden Keim der Tugend wieder zu wecken, gleichwie Winde und Regen zum Wohle des Ganzen bestimmt seyen, obgleich einzelne, die zur unrechten Zeit aus-

schiffen, oder nicht zur guten Stunde säeten, durch die Wuth dieser Elemente in Schaden kommen."

„Wenn endlich hie und da Gute zu leiden scheinen, so müsse man erstens bedenken, daß Gott, wie mächtige Könige, nur im Großen die Aufsicht führe, daß er also nicht auf jedes einzelne unbekannte Haupt Acht haben könne. cfr. 644., Mitte. Außerdem gehen oft einige Unschuldige mit den Schuldigen zu Grunde, um den Sterblichen die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit recht fühlbar zu machen, damit sie sich desto eher bessern, und nicht in die gleichen Frevel verfallen, ibidem. Für's zweite, wenn hie und da ein Gerechter leide, so sey dieß nur Schein, denn sehr oft seyen diejenigen, welche uns als gut vorkommen, nur gut vor den Sterblichen, nicht vor Gott, dieweil der himmlische Richter in das Innerste der Seele dringe, wir dagegen nur die Oberfläche zu beurtheilen vermögen." Ibidem: *οὐκ εἴ τινες ἀγαθοὶ παρ' ἡμῖν νομίζονται καὶ πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν· ἐπειδὴ τὰ θεοῦ κριτήρια τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν πάντων ἀκριβέστερα.* Dieser Satz ist ächt jüdisch. Philo glaubte, daß Unglück und Schuld eigentlich Wechselbegriffe seyen.

Die Einwürfe, welche aus der Existenz des physischen Uebels gezogen werden, sucht er außerdem auf folgende Weise zu entkräften. „Einiges geschehe in der Natur durch die Vorsehung, wie das Zusammenwirken der Elemente zur Erhaltung des Weltganzen; anderes hinwiederum nicht durch Vorsehung und aus Absicht, sondern bloß als nothwendige Folge von anderen Zwecken, welche die Gottheit habe. So liegen Regen und Winde allerdings im Plane der Vorsehung, nicht aber Donnerwetter, Blitze, Schneegestöber, Reife, welche erst durch etwas Anderes, nämlich durch Erkältung der Luft oder Zusammenstoß der Wolken eintreten." Um diese Idee deutlicher zu machen, führt er pag. 643., gegen oben, das Beispiel eines Vorstehers der Palästra an, der, um seine Pracht zu

zeigen, an festlichen Tagen mehr Oel zur Salbung hergebe, als gewöhnlich. Die Leiber der Kämpfer können nicht Alles einschlucken, und so rinnt mancher Tropfen auf die Erde, wodurch sie schlüpfrig wird, so daß die Athleten eher zu Boden stürzen; aber deßhalb kann man nicht sagen, der Vorsteher habe letzteres beabsichtiget.

Unter die äußeren Uebel dieser Art, die nicht durch Vorsehung, sondern in Folge anderer Zwecke entstehen, rechnet er namentlich die Pest, Erdbeben, verzehrende Wetter, ibidem pag. 644., gegen oben. Außerdem die giftigen Thiere, ibidem pag. 645., Mitte; diese seyen ebenfalls nicht durch Vorsehung, sondern durch die Verkettung irrdischer Ursachen, aus der Flüssigkeit, oder aus Koth, entstanden: *Τῶν ἑρπετῶν τὰ ἰόβολα γέγονεν οὐ κατὰ πρόνοιαν, ἀλλὰ κατ' ἐπακολούθησιν. Ζωογονεῖται γὰρ, ὅταν ἡ ἐνυπάρχουσα ἰκμὰς μεταβάλῃ πρὸς τὸ θερμότερον. Ἔνια δὲ καὶ σῆψις ἐψύχωσεν, ὡς ἕλμινθας μὲν ἡ περὶ τροφὴν· φθεῖρας δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ἱδρώτων.* Man sieht, er meint die Thierchen, welchen die sogenannte generatio aequivoca das Daseyn gibt. Die anderen aber, welche sich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung fortpflanzen, müssen wirklich von der Vorsehung abgeleitet werden; aber sie haben auch einen zweifachen Nutzen. Denn erstlich können die Gifte, welche sie führen, von den Aerzten bei Zusammensetzung der Arzneien trefflich benutzt werden; zweitens sind sie Strafmittel in der Hand der göttlichen Gerechtigkeit, um Frevler zu züchtigen. Neben den giftigen Thieren richten auch die reißenden Bewohner der Wüste oft Schaden an; aber dieß ist Schuld der Menschen, welche durch sie zerrissen werden, nicht der Vorsehung. Denn warum sind sie nicht in den Mauern der Städte geblieben, wo sie sicher waren! Für starke Menschen dagegen, die sich zum Kriege üben wollen, ist der Kampf mit denselben heilsam und nützlich, ibidem pag. 645., oben.

Endlich könnte man noch einen Einwurf gegen die gött-
¦he Weltregierung daraus ziehen, daß ganze Länder von
atur vor den anderen auffallend begünstiget seyen, daß also
ine gleiche Austheilung der Naturgaben stattfinde. So sey
sien und Aegypten unendlich fruchtbarer als Hellas. Doch
ich dieß sey nur Schein. Denn wenn z. B. Griechenland
eniger Früchte ertrage, als Asien, so habe es vor diesem
inde den hohen Geist seiner Bewohner voraus, der, wie
eraklitus sage, nur auf einem dürren Boden recht gedeihe;
daß also das richtige Verhältniß auf eine für Hellas be-
iedigende Weise hergestellt sey. ibidem Mang. II. 647., oben.
er Jude schimmert überall in dieser Theodizee durch.

Die dritte Frage betrifft die Zulassung des sittlichen
Bösen. Es fragt sich, wie der heilige und gerechte Gott,
hne dessen Willen Nichts in der Welt geschieht, und der,
ach Philo's Lehre, allwirksam ist, das Böse dulden könne?
ekanntlich hatte das alte Testament in diesem Punkte zu
unsten der Allmacht auf Kosten der göttlichen Heiligkeit
ntschieden, in Stellen, wie Exod. VII. 3: „ich will verhärten
as Herz Pharao's," und andere. Auch zu Philo's Zeit muß
s viele gegeben haben, welche diese Frage auf dieselbe Weise
östen. Philo tritt polemisch gegen sie auf. So sagt er,
uis rerum divinar. haeres, Pf. IV. 134., über den Spruch
enes. XV. 16.: *τετάρτῃ δὲ γενεᾷ ἀποστραφήσονται ὧδε· οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμοῤῥαίων ἕως οὗ νῦν:* „solche Stellen verleiten die Schwächeren zu der
Annahme, daß das Gesetz ein Fatum und unerbittliche Noth-
vendigkeit der Dinge behaupte; allein man muß wissen, daß
Moses zwar, als ein weiser und der göttlichen Dinge kun-
iger Mann, eine Folge und Verkettung der Ursachen lehrt,
ber keineswegs hievon alles Irdische ableitet; denn er kennt
in höheres Wesen, das wie ein Wagenlenker oder ein Steuer-
nann, das Ganze regiert. Er führet das Steuer des großen

Weltschiffes, auf dem sich Alles befindet, er lenkt den geflügelten Wagen des Himmels mit freier selbstständiger Macht: *δίδωσιν ἀφορμὴν τοῖς ἀσθενεστέροις τὰ τοιαῦτα, ὡς ὑπολαμβάνειν, ὅτι Μωϋσῆς εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην ὡς αἰτίας τῶν γενομένων ἁπάντων εἰσάγει. Χρὴ δὲ μὴ ἀγνοεῖν, ὅτι ἀκολουθίαν μὲν καὶ εἱρμὸν καὶ ἐπιπλοκὰς αἰτιῶν, ἅτε φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ ὤν, οἶδε. Τούτοις δὲ οὐκ ἀνάπτει τὰς τῶν γινομένων αἰτίας. Ἐφαντασιώθη γὰρ πρεσβύτερον ἄλλο ἐποχούμενον τοῖς ὅλοις, ἡνιόχου τρόπον ἢ κυβερνήτου. Πηδαλιουχεῖ γὰρ τὸ κοινὸν τοῦ κόσμου σκάφος, ᾧ τὰ πάντα ἐμπλεῖ, καὶ τὸ πτηνὸν ἅρμα, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν, ἡνιοχεῖ, χρώμενον αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι βασιλείᾳ.* Dieser Hieb ist zwar mehr gegen die Ansicht geführt, welche die Gottheit dem Fatum unterordnet, als gegen die Ableitung des Bösen aus des Allmächtigen Willen. Allein Veranlassung zu der ganzen Polemik gab immer jene Erklärung zunächst insofern, als sie das Verharren in der Ungerechtigkeit von Gott bestimmt seyn läßt, und also das Böse der Allmacht zuschreibt. Von diesem ursprünglichen Ziele seines Tadels war unser Theosoph auf den anderen Punkt abgeschweift, der ihm eine noch verdammlichere Ketzerei schien. Für's zweite ist zu bemerken, daß jene Schwächeren, welche Philo angreift, Juden seyn müssen; denn wer anders, als Juden, konnten eine religiöse Ansicht aus dem Pentateuch schöpfen? Für's dritte waren die Getadelten ohne Zweifel eine Parthei, welche der wörtlichen Schrifterklärung anhing. Denn nur auf buchstäbliche Deutung der angeführten Stelle konnten sie ihren Satz stützen.

Eine andere Stelle derselben Art findet sich in einem Fragmente aus der Schrift de quaestionibus in Genesin, das uns Joh. Damascenus in seinen sacris parallelis aufbewahrt hat, cfr. Mang. II. 653., Mitte. Philo äußert sich hier über den Spruch Genes. II. 19.: *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς*

ἔτι ἐκ τῆς γῆς παντὰ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτὰ, also: „Gott wußte wohl, wie er sie nennen würde, aber weil er dem erstgeborenen und reinen Menschen Vernunft gegeben, kraft welcher er denken konnte, so fordert er ihn in diesen Worten, wie ein Lehrer den Schüler, auf, seine angeborenen Kräfte zu zeigen. Zugleich weist die Schrift in jenem Ausspruche deutlich auf die sittliche Freiheit des Menschen hin, um diejenigen zu beschämen, welche behaupten, daß Alles durch Nothwendigkeit geschehe."

Wiederum werden hier Menschen genannt, welche die sittliche Freiheit läugnen; dieß müssen ebenfalls Juden seyn, denn sonst könnte er nicht gegen sie aus einer Schrift argumentiren, die nur für Juden geheiligtes Ansehen besaß. Außerdem bemerke man, wie schwach, oder vielmehr wie nichtig, die Beweiskraft der Stelle ist, aus der er folgert. Dieß ist wohl daraus zu erklären, daß die Lehre, die er als mosaisch vertheidigen will, ihm einerseits sehr am Herzen lag, und daß andererseits die Gegenparthei, die er bekämpfte, mächtig war, und auf das Ansehen der heiligen Schriften pochte. Denn es ist eine auch durch die christliche Dogmengeschichte bestätigte Erfahrung, daß man, um ein theures Dogma zu vertheidigen, in Ermanglung trifftiger Beweise, welche die heilige Schrift für Philo's Ansicht nicht darbot, nach jedem Strohhalme greift.

Noch stärker ist endlich eine dritte Stelle aus der Schrift: de linguarum confusione, Pf. III. 388, Mitte. Philo sagt hier über den Spruch, Exod. XXI. 14.: (ἐάν τις ἐπιθῆται τῷ πλησίον, ἀποκτεῖναι αὐτὸν δόλῳ, καὶ καταφύγῃ, ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου λήψῃ αὐτὸν θανατῶσαι.) „Ein solcher Mensch hat den Mord nicht begangen, sondern bloß versucht; dennoch wird sein böser Wille der That gleich gesetzt, und es wird ihm nicht nur nicht verziehen, sondern das Gesetz gebietet

sogar, den Unheiligen von der heiligen Stätte wegzureißen. Unheilig ist er nämlich nicht bloß, weil er die Seele, welche durch den Besitz der Tugend ewig leben konnte, durch Hingebung an das Laster mordet, sondern auch, weil er Gott zum Urheber seines Frevels zu machen wagt. Denn hierauf weist das Wort *καταφύγη* hin. Viele streben den Vorwürfen wegen begangener Sünden dadurch zu entgehen, daß sie ihre eigene That dem Herrn der Welt, der nur Gutes, nichts Böses thut, Schuld geben (*πολλοὶ τὰ καθ' ἑαυτῶν ἀποδιδράσκειν ἐθέλοντες ἐγκλήματα, καὶ ῥύεσθαι τῶν ἐφ οἷς ἠδίκησαν ἀξιοῦντες ἑαυτοὺς τιμωριῶν, τὸ οἰκεῖον ἄγος, τῷ κακοῦ μὲν μηδενὸς, ἀγαθῶν δ' ἁπάντων αἰτίῳ προσβάλλουσι θεῷ.* Die Polemik gegen die getadelte Ansicht ist mit Gewalt aus dem Texte herausgepreßt, um nur die Waffen gegen sie führen zu können. Auffallend ist auch das von Gott gebrauchte Prädikat *κακῶν μὲν μηδενὸς ἀγαθῶν δὲ ἁπάντων αἴτιος*, welches sehr oft in Philo's Schriften wiederkehrt. Ohne allen Zweifel hat es eine polemische Bedeutung, da sich dieser Satz bei Menschen, welche das Böse nicht mit Gott in Verbindung bringen, von selbst versteht.

Ich denke nun, diese Stellen, verbunden mit den anderen, nicht selten polemischen Aussprüchen über die sittliche Freiheit des Menschen, welche wir zum Theile oben in der Lehre vom Menschen beigebracht, begründen hinreichend die Annahme, daß damals eine orthodoxe, der wörtlichen Schrifterklärung ergebene Parthei unter den Juden existirte, welche Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, der bösen wie der guten, lehrte, und diese Nothwendigkeit auf einen unveränderlichen Willen der Gottheit zurückführte, mit welchem Resultate die bekannten Aussprüche des jüdischen Geschichtschreibers Josephus über die palästinischen Sekten genau übereinstimmen.

Auch über die Form, oder die Hülle, in welche jene Parthei das Verhängniß einkleidete, finden sich in Philo's

Schriften einige Andeutungen. — Das alte Testament spricht nämlich wiederholt von einem göttlichen Buche, in welches die Schicksale der Menschen eingetragen seyen. So Exod. XXXII. 32, wo Moses in folgenden Worten Vergebung für die abgöttischen Juden erfleht: εἰ μὲν ἀφεῖς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν, ἄφες· εἰ δὲ μή, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σοῦ ἧς ἔγραψας. Dasselbe ist angedeutet Deuter. XXXII. 34: οὐκ ἰδοῦ ταῦτα συνῆκται παρ' ἐμοί, καὶ ἐσφράγισται ἐν τοῖς θησαυροῖς μου. Es ist nämlich von Sünden die Rede, welche Gott rächen wird. Diese θησαυροὶ müssen wohl von jenem Buche nicht verschieden seyn. — Dieß sind die Stellen des Pentateuchs. Sonst kommt das Buch des Lebens vor, Maleachi III. 16. nach den LXX., Psalm 69, 29, besonders 139, 16: „Es waren alle meine Tage auf dein Buch geschrieben, die noch werden sollten, und deren keiner da war." Deßgleichen Daniel XII. 1.: ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σωθήσεται ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ.

Auch im neuen Testamente kommt dasselbe Bild häufig vor. So Luc. X. 20, Phil. IV. 3, Apoc. III. 5., XIII. 8., XVII. 8, XX. 12, 15, XXI. 27, XXII. 19. Dieser häufige Gebrauch beweist wenigstens so viel, daß es eine den Juden zur Zeit Jesu sehr geläufige Idee war. Wenn es nun auch bei Philo vorkommt, in dessen Lehre es gar nicht paßt, so ist dieß ein neuer unumstößlicher Beweis allgemeiner Verbreitung. Wirklich kommt es vor im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: ἡ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ. Auf dasselbe Bild weist auch die oben schon angeführte Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben, hin: οἷς ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται. u. s. w.

Da es nun am Tage ist, daß sich im alten Testamente die Lehre von einem göttlichen Buche findet, in welches zum

Voraus die Tage der Menschen, (cfr. Psalm 139, 16,) seine bösen Handlungen, (cfr. Deuter. XXXII. 32,) endlich sein Antheil an den messianischen Segnungen, (cfr. XII. 1, des Propheten Daniel, welcher für die Juden Hauptquelle der messianischen Hoffnungen war,) eingeschrieben seyn sollten, da wir ferner sowohl aus Philo, als aus dem neuen Testamente ersehen, daß diese Idee damals sehr verbreitet war, und da endlich Josephus und Philo von Partheien unter den Juden berichten, welche eine auf Gott zurückgeführte Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen lehrten, so kann kein Zweifel obwalten, daß jenes Buch des Lebens mit dieser Vorherbestimmung in Verhältniß gesetzt wurde. Der Zweifel hieran wäre um so ungerechter, weil das Buch des Lebens schon für sich auf die Prädestination leitete; denn die Theilnahme an dem Reiche Gottes hing sowohl nach Daniel, als nach der Apocalypse, dem Philipperbriefe und dem Evangelium Lucä, von der Verzeichnung in dem genannten Buche ab. Nun dachte sich aber kein Jude Theilnahme an den seligen Zeiten des Messias ohne Gerechtigkeit. Da aber dieser Antheil von aller Ewigkeit bestimmt und aufgeschrieben war, so mußte es auch die Gerechtigkeit seyn; folglich war die Tugend prädestinirt, mit ihr aber auch das Laster, weil keines von beiden ohne das andere gedacht werden kann, und „Ausgeschlossen aus dem Reiche Gottes“ und „Verworfen“ für den Juden eines und dasselbe bedeutet. Jeder, der die jüdische Dogmatik kennt, wird eingestehen, daß das Fatum in diesem Gewande ganz den rabbinischen Charakter trägt. Uebrigens werden wir in den folgenden Bänden dieser Geschichte des Urchristenthumes noch weitere Belege beibringen.

Gegen diese Ansicht nun polemisirt Philo. Zwar behauptet auch er, daß der Mensch aus eigener Kraft nichts Gutes thun könne, und daß Alles von oben komme, welche Ansicht, consequent durchgeführt, den Unterschied zwischen Gut

und Böse auf die Verleihung oder Entziehung des göttlichen Beistandes beschränkt; zwar behauptet er ferner, nur Gott, dem Wesen der Wesen, komme Thätigkeit und Handeln, der Kreatur aber Leiden zu; dennoch erklärt er durch einen Widerspruch mit sich selbst den Menschen für sittlich frei, und zwar so, daß jeder Frevel, den er begeht, seine eigene Schuld ist, jede gute Handlung dagegen nicht ihm, sondern der Gottheit zugeschrieben werden muß. Dieß sind, wie man sieht, schroffe Widersprüche; aber in der Anwendung findet er immer einen Ausweg. So half er sich, um die Allwirksamkeit Gottes mit der Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu vereinigen, wahrscheinlich durch folgenden Satz (cfr. legis allegor. I. Pf. I. 144, oben): τῶν γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δὲ, τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ. Diese Worte beziehen sich zwar dem Zusammenhange nach nicht zunächst auf den Unterschied zwischen sittlich guten oder bösen Handlungen, aber sie sind so allgemein ausgesprochen, daß sie auch hierauf auszudehnen sind. Das Beste geschieht durch Gott und von ihm; das, was nicht das Beste ist, d. h., das Unvollkommene aller Art, worunter auch das Böse gehört, geschieht nur durch Gott, d. h., Gott verleiht der Kreatur die Kraft dazu, aber nicht von ihm, d. h., es liegt nicht in seiner Absicht, und die göttliche Thätigkeit unterstützt die Kreatur nicht bei der einzelnen Handlung dieser Klasse. Dieß ist dasselbe, was wir die göttliche Zulassung nennen.

Die Art, in der er diese Zulassung, gegenüber von der fatalistischen Ansicht, durchführt, ergibt sich am besten aus seiner Erklärung solcher Stellen, deren Wortsinn für letztere spricht. So läßt er sich im zweiten Buche de Specialibus, über den Spruch Exod. XXI. 13: ὁ δὲ οὐχ ἑκὼν, ἀλλὰ ὁ θεὸς παρέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, δώσω σοι τόπον, οὗ φεύξεται ἐκεῖ ὁ φονεύσας, also vernehmen (cfr. Mang. II.

319, unten): „Von solchen, welche ein anderer wider seinen Willen erschlägt, braucht die Schrift den Ausdruck: παραδίδοσθαι ἀπὸ θεοῦ χερσὶν ἀνδροφόνοις, aus zwei Gründen, erstlich, um den Todtschläger zu entschuldigen, indem sie darauf hindeutet, daß der Erschlagene ein Schuldbefleckter war. Denn ferne sey es, daß der barmherzige und gütige Gott einen Unschuldigen dem Schwerdte überliefern sollte; im Gegentheile, nur solche weiht er dem Verderben, welche den menschlichen Gerichten durch ihre Schlauheit entronnen sind, aber, vor den göttlichen Richterstuhl geführt, überwiesen wurden. Denn nur Gott allein siehet die Seelen nackt, wie sie sind, und läßt sich durch keine Reden täuschen. Für's zweite braucht die Schrift jenen Ausdruck, um anzudeuten, daß der Todtschläger kein Mörder ist, sondern nur eine kurze und heilbare Vergehung auf sich geladen hat, da seine That einem göttlichen Rathschlusse dienen mußte. Die Gottheit braucht nämlich die kleinen und vergebungswürdigen Sünder als Diener der Strafe gegen solche, welche tödtlichen Frevel auf sich geladen haben, nicht aus Vorliebe für dieselben, sondern bloß als taugliche Werkzeuge ihrer Plane, damit kein Reiner sich durch einen Mord, wenn er auch an sich noch so gerecht wäre, zu beflecken braucht." Diese Stelle ist besonders geeignet, für die Ansicht unseres Verfassers Zeugniß abzulegen. Denn der angeführte Spruch macht Gott zum Urheber einer That, welche zwar, gegenüber von dem Erschlagenen, eine wohlverdiente Strafe seyn mag, aber, von Seiten des Mörders betrachtet, immerhin ein Verbrechen bleibt, und verdammlich ist. Er leitet also, der wörtlichen Erklärung gemäß, das Böse von der Gottheit ab, und macht den Todtschläger zum willenlosen Werkzeuge einer höheren Macht. Folglich konnte er auch recht gut im Sinne der Fatalisten benützt werden. Eine ganz andere Wendung gibt Philo dieser Sache durch seine Deutung. Nach ihm will Gott zwar um seiner

Gerechtigkeit willen die Bestrafung des Schuldigen, von dem es heißt, daß er dem andern in die Hände gegeben sey, aber nicht will er den Todtschlag an und für sich; denn derselbige wird als ein Verbrechen, obwohl als ein leichtes, dargestellt. Weil aber Gott sah, daß derjenige, der den Todtschlag verübte, vermöge seines ganzen Wesens, der Sünde in einem gewissen Grade bloß war, so wußte er diese Anlage, die, an sich betrachtet, nicht im göttlichen Willen lag, so zu benützen, daß sie seinen Zwecken dienen, und die Bestrafung des Schuldigen, der den Tod verdient hat, bewirken mußte. Der Mensch bleibt also, nach dieser Erklärung, frei, und das Böse liegt nicht im göttlichen Willen, ob es gleich den höheren Planen förderlich seyn muß.

Die Ansicht Philo's über diesen Punkt wäre demnach so zu bestimmen. Auf die Frage, wie Gott bei seiner Heiligkeit das Böse in der Welt dulden könne, antwortet er: Gott hat dem Menschen Freiheit gegeben, d. h. die Fähigkeit zum Guten, wie zum Bösen; wenn sich nun derselbige auf die letztere Seite wendet, so geschieht dieß zwar wider den Willen der Gottheit, aber sie duldet es, um eines höheren Zwekkes, nämlich um der ertheilten sittlichen Freiheit willen. Auf die zweite Frage, wie das Sittlich-Böse zu einer geregelten Weltregierung reime, welche ohne einen festen, wohlgeordneten Plan nicht gedacht werden könne, antwortet er: das schlechte Thun der Menschen ist zwar an und für sich dem Willen Gottes entgegen; aber er weiß es, vermöge seiner Weisheit, so zu lenken, und in solche Verhältnisse nach Außen zu setzen, daß es den Zwecken des höchsten Wesens dienen muß.

Wenn sich auf diese Weise die Vorsehung selbst auf Missethäter erstreckt, so nimmt sie sich mit besonderer Liebe der guten Menschen an, und man kann sagen, je besser einer ist, desto mehr hat er sich der himmlischen Fürsorge zu erfreuen.

So in der Schrift de his verbis resipuit Noah, Pf. III. 304, gegen unten. Philo sagt hier über den Spruch, Genes. IX. 27: πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰαφὲθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Σήμ: „wer soll in der Wohnung Sem's hausen? Ich denke Gott! τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ' ἂν ἀξιοπρεπέστερον εὑρεθῆναι θεῷ, πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης, καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθὸν, τὰ δὲ ἄλλα ὅσα νενόμισται, δορυφόρων καὶ ὑπηκόων λόγῳ ταττούσης; *Κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ — περιέχει γὰρ τὰ πάντα, πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος — ἀλλ' ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος. *Παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας, ἡ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς. *Εὐχέσθω δὲ πᾶς θεῷ, ὅτῳ τὸ θεοφιλὲς ὤμβρησεν ἀγαθὸν, οἰκήτορος λαχεῖν τοῦ πανηγεμόνος, ὃς τὸ βραχὺ τοῦτο οἰκοδόμημα, τὸν νοῦν, ἐξαίρων εἰς ὕψος ἀπὸ γῆς, τοῖς οὐρανοῦ συνάψει πέρασι. Dieselbe Idee sprechen jene zahlreichen, oben gegebenen Stellen aus, welche besagen, daß vor Gott nur Tugend gelte.

Dennoch hat der Herr ein ganzes Volk, nämlich die Juden, vor allen andern Nationen der Erde auserkoren, und sie seiner besonderen Vorliebe gewürdigt. So oft. Hauptstelle ist de creatione principis, Mang. II. 365, zu unterst u. flg. „Das ganze Volk der Juden ist wie ein Waise, wenn man es mit den andern vergleicht. Denn diese finden in jedem nicht übermäßigen Unglücke Unterstützung, wegen ihrer Verbindung mit den Nachbar-Nationen. Den Juden dagegen hilft nicht leicht ein Fremder, weil sie ein eigenthümliches Gesetz haben, das streng ist und Tugend gebietet. Diese Strenge ist aber eben verhaßt, denn der große Haufe sucht keine Tugend, sondern Lust. Allein, wenn sie auch von den Menschen verlassen sind, so wird Gott, nach Mosis Lehre, sich fortwährend ihrer Verlassenheit erbarmen, denn sie sind

sein Eigenthum, und dem Schöpfer und Vater aus dem ganzen Menschengeschlechte als seine Erstlinge auserkohren. Ursache dieses Vorzugs ist der Stammhäupter außerordentliche Tugend und Gerechtigkeit, welche, wie eine unsterbliche Pflanze, dauernd fortblühet, und den Nachkommen unvergängliche Früchte des Heils trägt, auch wenn sie selber sündigen, nur nicht tödtlich.“

Grund dieses Vorzugs ist, wie man sieht, fremde Tugend; doch darf nicht übersehen werden, daß er in den letzten Worten auch eigene fordert.

Diese Lehre steht nun in schneidendem Widerspruche mit den andern von Philo sonst so streng behaupteten Sätzen, daß Gott der allgemeine Vater der Welt sey, daß vor ihm nur Tugend gelte, und daß kein Mensch sich sein Wohlgefallen erwerben könne, als auf diesem Wege. Unser Theosoph fühlte diesen Widerspruch wohl selbst; denn es finden sich eine Menge Stellen in seinen Schriften, in welchen er den Bund zwischen Gott und den Juden idealisirt, und jenen Grundsätzen anzunähern strebt. Gewöhnlich nennt er sie Priester des Universums. So **de Abrahamo**, Pf. V. 274, oben. Es ist hier von den Plagen die Rede, welche Jehova über Pharao und sein Haus verhängte, weil er Sarah ihrem Manne Abraham weggenommen. **cfr. Genes. XII. 11—20.** „Auf diese Weise,“ sagt Philo, „wurde die Reinheit des Weibes gerettet, und auch des Mannes Frömmigkeit und Tugend wollte der Herr belohnen, indem er das Ehebette unversehrt bewahrte, aus dem nicht Töchter bloß und Söhne, sondern ein ganzes Volk hervorsprossen sollte, und zwar das gottgeliebteste von allen, welches, meiner Meinung nach, das Prophetenamt und Priesterthum für das ganze Menschengeschlecht zum Antheile empfing (*ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην, καὶ προφητείαν λαχεῖν*). Ebenso im ersten Buche **de vita**

Mosis, Mang. II. 104, gegen unten. Er nennt hier die Juden ein Volk, das Gott sich bei'm Auszuge aus Aegypten heiligte, und das die Opfer für's ganze Menschengeschlecht darbringen sollte: ἔθνος ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱερᾶσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχὰς, ὑπέρ τε κακῶν ἀποτροπῆς καὶ μετουσίας ἀγαθῶν. Eine andere Wendung gibt er derselben Idee, wenn er sagt, die jüdischen Opfer werden für das ganze Menschengeschlecht dargebracht. So de victimis, Mang. II. 238, Mitte: τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους. Ebenso im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 227, Mitte: τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τάς τε εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν. Ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρὸς, τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται, τὸν κόσμον, ὅπερ ἐστὶ ταῖς ἀληθείαις, πατρίδα εἶναι ἑαυτοῦ νομίζων, ὑπὲρ ἧς ἱκεσίαις καὶ λιταῖς εἴωθεν ἐξευμενίζειν τὸν ἡγεμόνα, ποτνιώμενος τῆς ἐπιεικοῦς καὶ ἵλεω φύσεως αὐτοῦ μεταδιδόναι τῷ γενομένῳ.

Ohne Zweifel wollte Philo durch diese Ausschmückung den Vorzug des jüdischen Volks vor dem Richterstuhle des Verstandes rechtfertigen; denn wenn die Welt Priester braucht, wie ein Volk, und wenn die Priester überall Auszeichnung vor den Laien genießen, so konnte man den Juden ihre Vorrechte weniger verargen, weil sie dieselben eigentlich zum Besten des menschlichen Geschlechtes besaßen. Aber hinterher kommt immer wieder der Einwurf: wollen sie als Priester vor Gott, und nicht bloß vor den Menschen hochgeachtet seyn, was Philo am Ende meint, so ist es nöthig, daß sie sich

durch Tugend auszeichnen. Aber tugendhaft sind bloß einzelne Personen und nicht ganze Völker.

Eine andere Zweideutigkeit, mit der er sich aus der Verlegenheit hilft, ist das Spiel mit dem Worte „Israel." Dieses bedeutet bei ihm, so wie im alten Testamente, den wahren Gottesverehrer, aber auch das jüdische Volk. Philo erlaubt sich nun, durch eine **quaternio terminorum**, die Vorzüge des einen, nämlich des wahrhaft Frommen, auf das andere, nämlich auf das jüdische Volk überzutragen.

Im Allgemeinen werden die Vorrechte, deren sich die Israeliten vor Gott zu erfreuen haben, in der Schrift, de caritate, Mang. II. 388, oben, so beschrieben: „Moses versammelte vor seinem Hingange das Volk und sprach über jeden der zwölf Stämme seinen Segen aus, der auch in Erfüllung gehen wird. Hiefür bürgen drei Dinge. Erstlich der Charakter dessen, der den Segen ertheilte, und ein Freund Gottes war; dann die Liebe Gottes selbst, der so gerne Gutes erweist; endlich der Charakter derjenigen, die den Segen erhielten; diese sind nämlich von edlem Geschlechte, und bilden die erste Reihe in der gottgeweihten Schaar. Jener Segen betraf übrigens lauter wahrhafte Güter, nicht nur für das sterbliche Leben, sondern auch für das andere, welches zu erwarten steht, wenn der Geist aus des Leibes Banden erlöst ist. Denn Moses allein hat eingesehen, in welch' genauem, weit über Blutsverwandtschaft erhabenen Verbande, dasselbige Volk von jeher zu Gott stand, er hat es zum Erben aller Güter, welche die menschliche Natur fassen kann, erklärt. Was er selbst besaß, gab er willig aus seinem Eigenen her, was nicht in seiner Macht stand, darum flehete er die Gottheit an, wohlwissend, daß die Quelle ihrer Gnaden ewig sprudelt, aber nur für diejenigen, die sie recht darum anflehen."

Im Einzelnen zeigte sich die Vorliebe Gottes für die

Juden schon in seiner zärtlichen Sorge für die Patriarchen oder ihre Stammväter. Die Abstammung von diesen ist deßhalb einer der schönsten Vorzüge des jüdischen Volks und oft preist deßhalb Philo seinen Adel. So z. B. im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 176, unten: die Juden hätten durch Anbetung des Kalbes ihren Adel geschändet: ἐκλαθόμενοι τοῦ πρὸς ἀλήθειαν θεοῦ, καὶ τὴν προγονικὴν εὐγένειαν, ἣ δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ηὐξήθη, καθαιροῦντες.

Besonders aber verherrlichte sich der göttliche Schutz an Israel, so lange Moses an der Spitze stand. Wunderbar wurde es aus Aegypten erlöst, durch die Wüste geführt, mit Himmelsbrod und mit Schaaren von Wachteln gesättigt, und mit Wasser getränkt, das aus dem Felsen fließen mußte.

Es muß übrigens schon damals Leute genug gegeben haben, die an der Wahrheit dieser Geschichten zweifelten. Wenigstens läßt sich Philo, nachdem er die wunderbare Tränkung berichtet, im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 114, gegen unten, also vernehmen: „Wer an diesen Geschichten zweifelt, der kennt Gott nicht, und hat ihn nie gesucht. Denn sonst hätte er sogleich und innig erkannt, daß auffallende Dinge dieser Art nur Spielwerk sind im Vergleiche mit den wahrhaft großen göttlichen Werken, mit der Schöpfung des Himmels, der Planeten und der Fixsterne, mit dem Aufglänzen des Lichtes, das bei Tag von der Sonne, bei Nacht vom Monde herniederströmt, im Vergleiche mit der Gründung der Erde in der Mitte des Weltalls, mit den unermeßlichen Räumen des Festlandes und der Inseln, mit den zahllosen Geschlechtern der Thiere, mit dem Strömen der Flüsse, mit dem Reichthume der Quellen, der kalten sowohl, wie der warmen, mit dem mannichfachen Wechsel der Luft u. s. w. Dieß sind in Wahrheit wunderbare Werke, aber man beachtet sie nicht, weil wir an sie gewöhnt sind. Dagegen, sobald etwas Außergewöhnliches geschieht, so geringfügig es auch seyn mag,

da überlassen wir uns den sonderbarsten Einbildungen, und sind voll Staunens.“ Geradeso vertheidigt man hie und da noch jetzt die Wunder!

Nichts gleicht jedoch der wunderbaren Art, in welcher das Gesetz auf Sinai verkündigt wurde. Alles war dabei außerordentlich, furchtbar rauschte der Donner, flammende Blitze fuhren herab, Posaunenschall ertönte weithin in die Ferne, und eine Wolke stieg hernieder, deren unterster Theil sich wie eine Säule auf die Erde stützte, und deren Spitze sich im Himmel verlor. efr. de decalogo, **Mang. II.** 187, unten und 188. Von der Posaune, die damals erdröhnte, sagt er, de septenario, **Mang. II.** 295, unten, sie sey von einem Ende der Welt zum andern gehört worden. *Τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ — μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα.* Schade, daß sich hier eine Lücke findet, soviel sieht man aber doch, daß er sagen wollte, die Stimme sey darum soweit erschallt, damit auch die Abwesenden, nämlich die übrigen Nationen der Erde, darauf aufmerksam würden. Ich bin überzeugt, daß aus dieser Meinung die jüdische Idee von der großen Weltposaune, die am schrecklichen Tage des allgemeinen Gerichts ertönen soll, entstanden ist. Denn die ganze jüdische Lehre von den letzten Dingen, war nach mosaischen Vorbildern zusammengesetzt. Das Weltgericht sollte eigentlich die Vollendung dessen seyn, was mit der Verkündigung des Gesetzes auf Sinai angefangen hatte. Hier war es zuerst gegeben, dort am letzten Tage sollte Rechenschaft gehalten werden über seine Beobachtung. Nun wurde aber dieses Gericht nicht bloß auf die Juden beschränkt, sondern auf alle Nationen ausgedehnt; deßhalb mußten diese von dem Gesetze Gottes wissen, denn ohne Gesetz gibt es keine Sünde, wie schon Paulus sagt, und also auch kein Gericht. Damit sie es aber wissen konnten, mußte die Posaunenstimme bis an der

Erde Gränzen ertönen; so wie andererseits dieser furchtbare Schall auf den letzten Tag übergetragen wurde.

Nach Moses verkündigte Gottes Stimme die zehn Gebote. Von dieser Stimme sagt Philo, sie sey nicht menschenähnlich, sondern viel höherer Natur gewesen. Hören wir, wie er sich, de decalogo, Mang. II. 185, unten, und 186, darüber äußert: „Gab also Gott eine Stimme von sich? Ferne von uns sey dieser Wahn, denn nicht bedarf Gott, wie ein Mensch, des Mundes, der Zunge, der Schlagadern; vielmehr scheint der Herr damals ein wunderwürdiges Werk gethan zu haben, indem er gebot, daß ein unsichtbarer Schall sich in der Luft bildete, lieblicher tönend als alle irdische Melodien, nicht unbeseelt, aber auch nicht einem Geschöpfe gleich, das wie wir, aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, sondern ein rein vernünftiges Wesen voll Klarheit, das die Luft zur Flamme umschuf, und wie ein Sturm, der eine Posaune anbläßt, so laute Töne von sich gab, daß die am fernsten Stehenden so gut es hörten, als die Nächsten. Wenn menschliche Stimmen auch noch so stark angestrengt werden, so ersterben sie zuletzt, so, daß die Fernestehenden nichts mehr vernehmen, dieweil der Laut nachläßt. Diese Wunderstimme dagegen war mit göttlicher Kraft ausgerüstet, und ergoß sich überall hin, auch ward sie nicht von den Ohren, sondern durch die Seelen vernommen. Denn das Organ des leiblichen Ohres, ist nur dann thätig, wenn es von der bewegten Luft angeregt wird, aber das Ohr der gottbegeisterten Seele eilt den Reden selbst voraus.“ Ἀρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον ἀλλ'

ὅδ᾽ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλ-
ὲ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ
ν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλο-
ειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φω-
ν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορ-
ρωτάτω κατ᾽ ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ
φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτεινόμεναι πεφύκασιν ἐξασθε-
ῖν, ὡς ἀριδήλους τοῖς μακρὰν ἀφεστηκόσι μὴ γίνεσθαι
ὰς ἀντιλήψεις, ταῖς ἐπεκτάσεσιν ἐκ τοῦ κατ᾽ ὀλίγον ἀμαυ-
υμένας, ἐπειδὴ καὶ τὰ ὄργανα φθαρτά. Τὴν δὲ κεκαινουρ-
μένην φωνὴν, ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζω-
ρει, καὶ ἀναχέουσα πάντη τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφηνε
λαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι᾽ ὤτων ταῖς
άστου ψυχαῖς ἐντιθεῖσα. Ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πως οὖσα
σθησις ἀτρεμίζει, μέχρις ἂν ὑπ᾽ ἀέρος πληχθεῖσα διακι-
θῇ· φθάνει δὲ ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξυτάτῳ τάχει
οσυπαντῶσα τοῖς λεγομένοις. Zur Erklärung des Einzel-
n Folgendes. Es war, nach Philo, eine göttliche Kraft,
elche die Gesetze verkündigte, nicht Gott selbst, wiewohl er
e und da den Herrn selbst zum Verkündiger macht, über
elche Punkte wir auf die obigen Capitel verweisen. Daß
e Stimme nicht leiblich, sondern geistig gehört wurde, er
irt er noch sonst öfters an andern Orten. So de prae-
iis ac poenis, **Mang. II.** 408, zu unterst: κεφάλαια δέκα,
ερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ᾽ ἐν τῷ
ώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα
γικήν. Er schloß letzteres aus den Worten, **Exod. XX.**
: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν κ. τ. λ. So wurde aus
ner Nachlässigkeit der Sprache ein Dogma gebildet!

Ueber das Gesetz selbst brauchen wir hier weiter nichts
bemerken, denn das Nöthige, über die Eintheilung dessel-
n, über seine Göttlichkeit und seine ewige Dauer, wurde
en beigebracht.

[redacted]

So lange die jüdische Nation das Gesetz Mosis h
muß sie glücklich seyn; wenn sie leidet, so sind ihre Lei
entweder als vorübergehende Prüfung, oder als Strafe f
Ungehorsam anzusehen. So de sacrificantibus, Mang. I
259, oben: „Israel solle den Muth nicht sinken lassen, we
seine Feinde triumphiren, noch dürfe es glauben, daß dens
ben dieses Glück um ihrer Frömmigkeit willen, zu Theil g
worden sey. Denn oft sey letzteres ein bloßer Fallstrick, u
sie desto sicherer zu verderben. Oft werde es ihnen zu Thei
damit die Juden dadurch beschämt werden, dieweil sie in e
nem gottgeliebten Staate geboren und in Gesetzen erzoge
die zu aller Tugend leiten, dennoch Unheiliges thun, b
wahrhaft Wünschenswerthe hintansetzen, und das Entgege
gesetzte suchen.“ Gewiß ächt jüdisch gedacht!

Nie aber wird Gott sein Volk ganz verlassen, denn di
ses darf auf Hoffnungen bauen, welche Mosis gegeben, u
deren einstige Erfüllung die erprobte Wahrheit seiner übri
gen Aussprüche verbürgt. So im dritten Buche de vit
Mosis, Mang. II. 179, oben: *ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικ*
ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι (ὁ Μωϋσῆς), καὶ τὸν θνη
τὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι, μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ
πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδα
ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι᾽ ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς
νοῦν ἡλιοειδέστατον, τότε δὴ κατασχεθεὶς οὐκ ἔτι συλλήβ-
δην ἀθρόῳ παντὶ τῷ ἔθνει θεσπίζειν ἔοικεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ
μέρος ἑκάστῃ φυλῇ τὰ μέλλοντα καὶ γενεαῖς αὖθις ἀποβη-
σόμενα· ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται,
διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις.
Ebenso de caritate, Mang. II. 387, unten, wo er sagt, die
letzten Gesänge Mosis seyen bestanden aus Verweisen wegen
früherer Fehler, aus Ermahnungen, in Betreff der Gegen-
wart, und endlich aus: *παραινέσεις πρὸς τὰ μέλλοντα διὰ*
χρηστῶν ἐλπίδων, αἷς ἐπακολουθεῖν ἀναγκαῖον αἴσια τέλη.

πιστευτέον.

n sieht, er meint in diesen Worten die sog
chen Hoffnungen, und wir wären somit a
digen Abschnitte angekommen. Eine überglückli
ens und der Wonne steht, jenen Weissagungen
en bevor. Ueber die Bedingungen des Anbruc
äter. Wir wollen gleich den Anfang mit der
es zu erwartenden Glücks machen, wie dasselb
in dem Buche de praemiis ac poenis, darg

erste Segen der messianischen Zeiten ist Siche
Angriffen wilder Thiere; denn diese werden
wie die Tauben. cfr. de praemiis ac po
. 421, unten u. flg.: „Es gibt hauptsächlich
s Menschen: der Mensch selbst durch seine Bo
ilden Thiere. Letztere sind nicht nur einer S
Völkerschaft, sondern dem ganzen Geschlechte f
icht bloß auf eine bestimmte Zeit, sondern
nige Arten derselben fürchten den Menschen,
, und sind voll heimlichen Grolls gegen ihn.
er Natur, lauern auf Gelegenheit, ihn offen
Unversöhnlich ist dieser Krieg, wie

und fähig sind, die eigenen Güter zum Gemeingut alle machen: ἣν ὁ ἀγένητος μόνος καθαιρεῖ, ὅταν κρίνῃ τ σωτηρίας ἀξίους, εἰρηνικοὺς μὲν τὸ ἦθος, ὁμοφροσύνη καὶ κοινωνίαν ἀσπαζομένους, οἷς φθόνος ἢ συνόλως οὐ ἐνῴκησεν, ἢ τάχιστα μετανέστη, τὰ ἴδια προφέρειν εἰς μ ἀγαθὰ διεγνωκόσιν εἰς κοινὴν μετουσίαν καὶ ἀπόλαυ Wenn dieses Glück einmal aufglänzen würde unserem ben, wenn wir den Augenblick schauen dürften, wo die T zahm werden, so würden noch viel eher die Thiere in rer eigenen Brust gezähmt, was das größte Gut wäre. wäre es nicht einfältig anzunehmen, daß wir den Angr der Thiere außer uns entgehen werden, so lange noch thierischen Kämpfe in uns selbst fortdauern? Deßhalb fen wir auch hoffen, daß die wilden Thiere ihre Wuth lieren, sobald unsere Leidenschaften gezähmt sind. In di Falle werden die Bären, die Löwen, die Panther, die wohner der indischen Wüsten, Tiger und Elephanten, Freude am einsamen und ungeselligen Leben verlieren, sie den, den Heerden der Hausthiere gleich, sich den Ge unterwerfen, sich an den Anblick des Menschen gewöh und ihn als ihren Herrn und Gebieter verehren. Einige den sogar aus Liebe für ihn wie die Hündchen mit Schwanze wedeln. Dann wird auch das Geschlecht der S pionen und Schlangen und anderes Gewürm kein tödte Gift mehr von sich geben. Auch der ägyptische Fluß menschenfressende Thiere, die Krokodile und Flußpferde, das Meer enthält zahllose Arten von Ungeheuern; aber keinem derselben wird der Gerechte verletzt werden, die Gott seine Tugend mit Sicherheit vor Angriffen belohne

Der Uebergang von dem Satze, den wir in der Urs che anführten, zu den folgenden, ist unklar und vermengt Gedanken auf ungehörige Weise. Denn im ersten ist die serem Verfasser auch sonst geläufige Idee angedeutet, daß

Zeit des Heils nicht durch das Verdienst und die Gerechtigkeit Aller anbrechen, sondern um der hohen Tugend Einzelner willen von Gott herniedergesandt werde, eine Idee, die nur der Form nach von der christlichen Erlösung verschieden ist; denn dort sind es Mehrere, hier ein Einzelner, dort thätige Tugend, hier auch Leiden; beiden aber ist der Grundgedanke gemeinschaftlich, daß das Glück für die Masse durch fremdes Verdienst komme. Dieser Gedanke hat Nichts Auffallendes; denn wie sollten Alle auf einmal gut werden und würdig des göttlichen Reiches? eine solche Erwartung mußte auch bei geringer Menschenkenntniß und hitziger Einbildungskraft zu stark erscheinen. Andererseits beschäftigte sich die jüdische Phantasie viel und eifrig mit diesem Gegenstande, und so ist es denn sehr natürlich, daß sie den Ausweg annahm: viele werden um weniger willen gerettet werden, um so mehr, da schon die Propheten mit dieser Behauptung vorangegangen waren. Die kaum gerügte Unklarheit Philo's besteht nun darin, daß er in dem zweiten Theile der angeführten Stelle, wieder die allgemeine Besserung zur Bedingung des erwarteten Glückes macht, und zur Buße auffordert. Vielleicht ist jedoch dieß als eine Abschweifung anzusehen, zu welcher ihn der Eifer, Sitten zu predigen, trieb, vielleicht ist aber auch eine innere Unentschiedenheit der Ansicht Schuld an diesem Schwanken, wovon später Mehreres. Uebrigens muß die Meinung, daß in der messianischen Zeit die Thiere ihre Natur ändern werden, allgemein gewesen seyn, und ich möchte namentlich **Marc. I. 13**: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, aus diesem Grunde erklären!

Das zweite Glück der messianischen Zeit besteht darin, daß auch unter den Menschen der Krieg und die Wuth aufhört. Lassen wir unsern Theosophen weiter sprechen, **Mang. II. 423**, zu oberst: „Wenn auf die beschriebene Weise, der ältere Krieg mit den Thieren beendigt ist, wird auch der jün-

und fähig sind, [illegible] der Menschen zwischen ihnen selbst
machen: (ὁ δ' [illegible] mir scheint deßhalb, weil sie
σωτηρίας ἀξιο[illegible] wäre zu seyn, als die unvernünf-
καὶ κοινωνίαν [illegible] Denn es wäre schimpflich,
νφκησεν, ἢ τ[illegible]nden und ungeselligen Thiere
ἀγαθὰ διεγ[illegible] würden, der Mensch dagegen,
Wenn dieses [illegible]keit und zum Wohlwollen
ben, wenn wi[illegible] beharrte und fortführe, auf
zahm werden, [illegible] nun, wie der Orakelspruch
rer eigenen [illegible] das Land der Frommen kom-
wäre es nicht [illegible] selbst zerfallen und aufhören,
der Thiere [illegible]den, daß sie es mit mächtigen
thierischen [illegible] unerschütterlicher Hort Gerech-
fen wir auch [illegible] wenn auch einige sich von un-
lieren, sobal[illegible]egslust verleiten lassen, so wird
Falle werd[illegible]th doch nur so lange dauern,
wohner d[illegible], und einen Haufen bilden. So-
Freude [illegible]nge kommt, sind sie verloren.
den, [illegible]ältigt, werden sie athemlos flie-
unterw[illegible]dert, vor Hunderten Zehntausend,
und ih[illegible] stolz die große Straße hergezogen
den so[illegible] 8.). Andere hinwiederum werden
Schwa[illegible] verfolgt, als von den Schreckbildern
pionen [illegible]n den fehllosen Streichen der Geg-
Gift [illegible]der Zweifel Alle untergehen; denn,
mensch[illegible] (Num. XXIV. 7.), „ein Mann wird
das M[illegible]r Feldherr und Kriegesheld, große
keinem [illegible]ingen, denn Gott selbst wird seine
Gott s[illegible]en." Diese besteht in unerschütterli-
[illegible] De[illegible] und unbezwingbarer Kraft des Lei-
che anf[illegible] jedes für sich allein furchtbar ist,
Gedanken [illegible] Sterblicher widerstehen mag."
serem W[illegible] Feinde sagt das Orakel, daß sie nicht

einmal gewürdigt werden, durch Menschenhand zu fallen, sondern Schwärme von Wespen sollen ihnen schmachvollen Untergang bereiten (cfr. Exod. XXIII. 28, Deuter. VII. 20.). Jener Held aber wird nicht bloß den Sieg im Kriege unwandelbar an sich fesseln, sondern auch hohe Herrscherkraft wird in ihm wohnen, zum Heile seiner Unterthanen, die aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht sich ihm unterwerfen."

Eine sehr wichtige Stelle! Aus dem Anfange derselben, wo die Umwandlung der thierischen Natur zum ersten, die Veredlung der menschlichen zum zweiten gemacht wird, ergibt sich, daß unsere obige Behauptung richtig war. Indessen zeigt sich auch hier wieder eine große Unsicherheit, nämlich darin, daß er den künftigen Weltfrieden von zwei entgegengesetzten Bedingungen abhängig macht, was man nicht erwartet hätte; entweder werden die Feinde Israels von selbst ruhen und sich unterwerfen, oder werden sie mit Gewalt bezwungen. Doch weist schon die reichere Ausführung des zweiten Glieds auf seine eigentliche Ansicht hin, und wahrscheinlich hatte er das erste, nur der logischen Ausführlichkeit wegen, um alle Fälle zu erschöpfen, oder aus hellenischer Vorliebe für Gegensätze, angeführt. Seine wahre Meinung war ohne Zweifel, daß der Kriegsheld fremde Nationen unterjochen werde, was nothwendig Widerstand und Kampf voraussetzt, so daß der erstere Fall gar nicht eintreffen konnte.

Die Glückseligkeit unter dem gewaltigen Herrscher wird in den nächsten Sätzen weiter so geschildert, Mang. II. 424: „Das zweite Gut, das den Freunden Gottes und den treuen Befolgern seiner Gebote zu Theil wird, ist der Reichthum, der immer unzertrennlich mit Frieden und Herrschaft zusammenhängt. Der natürliche Reichthum besteht nämlich in einfacher Kost und der nöthigen Bedeckung. Zur Kost gehört Brod und Quellwasser, das sich überall in der Welt findet; zur Bedeckung wird erfordert zuerst Kleidung, dann ein Haus,

um die widrigen Einflüsse des Wetters abzuwehren. Diese Dinge sind leicht anzuschaffen, sobald man sich mit dem Nöthigen begnügt. Aber hiebei wird es nicht bleiben, sondern Leute der letztgenannten Art, die sich in der Kunst, Weniges zu bedürfen, übten, werden zuletzt auch Ueberfluß mit aller seiner Pracht erlangen, ohne daß sie ihn gesucht hätten. Denn der Reichthum wird mit Freuden den Mäßigen, welche den wahren Gebrauch der irdischen Güter verstehen, als den würdigsten Besitzern zueilen, die Uebermüthigen verlassend, um nicht ihre Bosheit gegen die Nebenmenschen zu unterstützen. Denn es steht geschrieben (cfr. Levit. XXVI. 4.), daß der Himmel denen, welche Gottes Gebote halten, zur guten Zeit Regen herabsenden, daß die Erde ihnen Früchte im Ueberflusse tragen wird, die Ebene ihr Getraide, die Hügel ihr Obst. Kein Augenblick wird ohne neue Wohlthat seyn; Frucht wird auf Saat und Saat auf Frucht sich drängen, so daß Kornärndte und Weinlese, Aussaat und Aerndte eine ununterbrochene Reihe bilden und das ganze Jahr ein Kreis von Hoffnungen und Früchten seyn wird. Die Menge des Eingebrachten wird ausreichen für das augenblickliche Bedürfniß, so wie für die Zukunft, weil immer Neues sich auf Altes häuft, und kein Mangel aufkommen kann. Da und dort wird man wegen unsäglicher Fruchtbarkeit sich gar nicht um die alten Vorräthe bekümmern, sondern sie jedem überlassen, der Lust dazu hat. Denn wer wahrhaften Reichthum durch Schätze der Weisheit und Heiligkeit im Himmel besitzt, der muß auch Ueberfluß an irdischen Gütern haben, weil sich durch die Vorsorge Gottes unaufhörlich seine Vorrathskammern füllen, damit Geist und Hände des Frommen nicht gehindert werden, sich mit dem abzugeben, was seiner Beschäftigung würdig ist, und was er auf immer übt. Diejenigen dagegen, welche wegen Ungerechtigkeit und Frevel keinen Antheil am Himmel haben, können auch im irdischen Besitze

nicht gedeihen, sondern wenn sie auch für den Augenblick zu etwas kommen, so geht es doch schnell wieder fort; denn vom Anfange an erhielten sie es nicht zum friedlichen Besitze, sondern damit durch schnellen Verlust ihr Kummer um so drückender werde.“ *Οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας καὶ ὁσιότητος ἀσκηθεὶς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων, ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας, καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς, μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ σπουδαζομένων κατόρθωσιν· οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις· ἀλλὰ καὶ ἂν προσγένηται, τάχιστα ἀπεπήδησεν, ὡς παραγενομένη τὴν ἀρχὴν, οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν λαβόντων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ βαρῦναι τὴν ἀνίαν σφοδρότερον, ἥτις ἐκ τοῦ στέρεσθαι κατὰ ἀναγκαῖον ἕπεται.* Die wahre Bedeutung von den himmlischen Schätzen der Tugend und Heiligkeit haben wir schon oben erklärt. Im Uebrigen bemerke man noch, welche sonderbaren Wendungen unser Theosoph macht, um seine alexandrinischen Ideen von der Verdienstlichkeit eines mageren Lebens auf die mosaischen Hoffnungen vom üppigen Wohlstande aufzupfropfen!

Er fährt ibidem 425, Mitte, so fort: „Dann, sagt Moses, werdet ihr das selbst thun, was euch jetzt von Anderen geschieht. Jetzt nämlich, da ihr die Gesetze und Gebräuche eurer Väter mißachtet, leidet ihr Mangel am Nöthigen, und müsset euch an fremde Wucherer wenden. Dann aber werdet ihr das Gegentheil thun. Wegen deines Ueberflusses wirst du Anderen leihen, nicht Weniges, noch Wenigen, sondern Vieles Vielen, ja ganzen Nationen, weil Alles im Lande und in der Stadt nach Wunsche geht; in der Stadt nämlich wegen des Ansehens, in dem ihr stehet, und wegen der trefflichen Einrichtung des Gemeinwesens; auf dem Lande wegen des

reichen Ertrages an Getraide, Wein, Oel, ja selbst an den Bedürfnissen eines prächtigen Lebens, wie edle Baumfrüchte u. s. w. Aber was nützt dieß, möchte man sagen, für Leute, die keine Leibeserben hinterlassen! Deßhalb setzt der Prophet seinen Verheißungen die Krone auf durch den Ausspruch, daß Keiner ohne Kinder seyn werde. Alle ächten Diener Gottes werden das Gesetz der Natur erfüllen, und gute Kinder zeugen; und jedes Haus wird voll von Bewohnern seyn, und alle Grade der Verwandtschaft, Vater, Mutter, Oheime, Großvater, Großmutter, Enkel, Vetter, Neffen in sich schließen. Keiner endlich von denen, die ihre Zierde im Gesetze finden, wird vor der Zeit sterben; Jeder wird vielmehr alle Stufen des Alters, welche Gott den Sterblichen verliehen, durchlaufen, bis er grau geworden, und in der Vorhalle der Unsterblichkeit, dem Greisenalter, angekommen, hinübergeht in das bessere Leben, ein wohlgeordnetes und zahlreiches Haus hinterlassend."

Auf der folgenden Seite, **Mang. II. 426**, beweist er diesen Satz aus den Sprüchen: *τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν σου ἀναπλήσεις*, und **Deuter. XXVIII. 6.**: *εὐλογίας ἄξιος ἔσῃ εἰσιὼν καὶ ἐξιών.* Diese letztere Stelle führt ihn auf eine Abschweifung, die uns zu merkwürdig schien, als daß wir sie übergehen könnten. **cfr. Mang. II. 426**, gegen unten: „Man kann von dem Weisen mit Recht sagen, daß er den Segen Gottes verdiene bei seinem Eingange und Ausgange, dieweil er sich in allen Lagen seines Lebens lobenswerth zeigt, im Innern und nach Außen, als Vorsteher seines Hauses und als Bürger des Staates. Wenn ein Mann sich also zeigt in einer Stadt, so wird er bald als der erste in derselben erscheinen; ist es die Stadt, die sich so darstellt, so wird sie bald die erste im ganzen Lande seyn; ist es endlich ein Volk; es wird die Uebermacht erringen über die anderen Nationen, wie das Haupt über den Leib hervorragt, nicht

des eigenen Ruhmes wegen, sondern zum Wohle des Ganzen. Denn das beständige Vorhalten schöner Beispiele erregt in allen Seelen, die nicht ganz verhärtet sind, ähnliche Eindrücke. Ich sage dieß mit Bezug auf die, welche wahrer Schönheit nachzuahmen streben, damit sie nicht verzweifeln an der Aenderung zum Besseren, noch an der Rückkehr aus der Zerstreutheit, welche das Laster in die Seele brachte, zur Tugend und Weisheit. Denn wenn Gott nur gnädig ist, geht Alles leicht. Gott wird aber gnädig, wenn wir Ehrfurcht vor ihm haben, wenn wir von der Zuchtlosigkeit zur Zucht umkehren, wenn wir Leid fühlen über unsere Missethaten, wenn wir die fluchwürdigen Bilder, die früher unsere Seele verunreinigten, verabscheuen, und nach Ruhe und Freiheit von aller Leidenschaft streben. Gleichwie es nun für Gott ein Leichtes ist, mit einem Worte, Menschen, die von einem Ende der Welt zum anderen zerstreut sind, an einen Ort, der ihm gefällt, zurückzuführen, so mag er sich auch des Geistes erbarmen, ihn von der Herrschaft der Begierden und der Fleischeslust, unter der er so lange stand, befreien, und auf den guten Weg führen, sobald der Mensch selbst entschlossen ist, ohne Umkehr jene Flucht zu ergreifen, die nicht Schande bringt, wie die gewöhnliche, sondern Heil, u. s. w." Man vergleiche übrigens den Urtext.

Diese Worte verwickeln sich zuerst in einen auffallenden Zirkel. Gott ist es ein Leichtes, den Geist aus dem Sünden-Elende zu erlösen, und doch soll sich dieser selbst erheben; er wird errettet, wenn er sich erhebt, und er kann sich doch bloß erheben, wenn Gott gnädig ist. Außerdem ist noch der Gebrauch von Worten zu bemerken, die sonst eine messianische Bedeutung haben, wie: τὴν, ὥσπερ ἐν διασπορᾶς ψυχῆς, ἣν εἰργάσατο κακία, πρὸς ἀρετὴν καὶ σοφίαν ἐπάνοδον, und zu unterst φυγεῖν τὴν σωτήριον φυγὴν, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ, λέγων καθόδου κρείττονα.

[illegible] Verhältniß enthält die ganze Stelle eine [illegible] [illegible] bis er [illegible] in der eigenen [illegible] wolle. Der [illegible] τιμιώτης ὤν ἐν ταῖς [illegible] ἀρχαῖς, sucht [illegible] Erhebung der Juden natürlich zu er[illegible] [illegible] Zweifel an den [illegible] veranlaßt; auf eben [illegible] Gebrauch der messianischen Worte [illegible] den Gedanken enthal[illegible] [illegible], daß diese [illegible] der Vorrang vor andern [illegible]. Gedanken der Art müssen ihn [illegible]; denn in derselben Schrift am Ende, [illegible], sagt er wieder: καθάπερ γὰρ ἐν ζώῳ [illegible] [illegible] πρῶτον καὶ ἄριστον, οὐρὰ δ' ὕστατον καὶ φαυλό[illegible] [illegible] μέρος συνεκπληροῦν τὸν τῶν μελῶν ἀριθμὸν, [illegible] [illegible] τῶν ἐπιποτωμένων· τὸν αὐτὸν τρόπον κεφαλὴν τοῦ [illegible] γένους ἔσεσθαί φησι τὸν σπουδαῖον, εἴτε ἄνδρα, [illegible] τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας, οἷον μέρη σώματος [illegible] ταῖς ἐν κεφαλῇ καὶ ὑπεράνω δυνάμεσιν. Offen[illegible] [illegible] auch hier die Absicht durch, jenen Vorrang natür[illegible] [illegible] erklären.

[illegible] wenn die Juden auch durch hohe Tugend und [illegible] von selbst die Oberhand über andere Völker [illegible] bleibt immer noch die große Frage übrig, wie [illegible], daß eine ganze Nation plötzlich fromm und [illegible] Diesen Zweifel berührt Philo in den Worten: [illegible] πρὸς τοὺς ἐθέλοντας μιμεῖσθαι τὰ σπουδαῖα [illegible] κάλλη, μὴ ἀπογινώσκεσθαι τὴν ἀμείνω μετα[illegible] [illegible] ihn zu zerstreuen theils durch die Behaup[illegible] [illegible] der Reinen werde die Schwachen stärken, [illegible] die Berufung auf die Allmacht, und jenen Cirkel

zwischen Selbstbesserung und göttlichen Gnadenwirkungen. Indeß bleibt immer eine gewisse Unsicherheit übrig, wie wir gezeigt haben; was nicht zu verwundern ist. Es wiederholt sich hier eine Erscheinung, die auch in der christlichen Dogmengeschichte nicht selten ist. In Zeiten nämlich, wo neben dem Offenbarungsglauben auch Philosophie in gewissem Ansehen steht, geschieht es häufig, daß man die übernatürlichen Ansichten des ersteren durch Vernunftgründe zu unterstützen, und dadurch der letzteren anzunähern versucht. Die Folge davon ist nicht, daß die Schwierigkeiten gehoben, sondern daß sie verdeckt werden, daß namentlich der wunde Punkt mit einer gewissen Rhetorik, und vernünftig klingenden Phrasen umhüllt wird. Nichtsdestoweniger bleibt aber für das geübtere Auge der alte Widerstreit. So verhält es sich nun auch in diesem Falle. Die ausschweifenden Hoffnungen des Haufens mußten wohl hie und da von den Besonneneren auf die Wage des Verstandes gelegt, und nach dem Weltlaufe geprüft werden; daher denn jene Unsicherheit. Allein jene Hoffnungen konnten andererseits nicht aufgegeben werden, weil der Nationalstolz mit heißer Inbrunst an ihnen hing, und weil sie sich auf die geheiligte Autorität des Gesetzes gründeten; die Gewalt der Jugendeindrücke und des anerzogenen Glaubens trat in ihre Rechte ein; daher denn jenes fast ängstliche Bestreben, die Lehre der heiligen Bücher durch Gründe des Verstandes zu beschönigen und zu unterstützen. Wenn der Supra-Naturalist letzteren auch mit dem Munde erniedriget, und tief unter die Quellen der Offenbarung herabsetzt, so räumet er ihm im Leben und in der Anwendung eine ganz andere Stelle ein, er fühlt sich auf diesem Boden nur dann beruhiget, wenn er seinen Beifall errungen hat, oder errungen zu haben meint.

Doch kehren wir zur Schilderung des erwarteten Glückes zurück. Mang. II. 427., gegen oben, fährt Philo also fort:

„Die äußeren Güter jener Zeiten sind also Sieg über die Feinde, Uebermacht im Kriege, Befestigung des Friedens, Ueberfluß an Allem, Reichthum, Ehre, Herrschaft und hohe Achtung bei Freund und Feind. Es sind aber noch andere Güter übrig, die den Menschen noch näher angehen. Der Prophet sagt nämlich, daß diejenigen, welche Tugend üben, und die heiligen Gesetze zur Richtschnur ihres Lebens machen, an keiner Krankheit leiden werden. Sollten ihnen auch kleine Uebelkeiten zustoßen, so werden diese nicht zur Strafe verhängt, sondern um sie an die Schwäche ihrer sterblichen Natur zu erinnern, und vor Uebermuth zu warnen. Gesundheit, Kraft der Sinne, und vollkommene Fähigkeit eines jeden Gliedes wird ihr Antheil seyn. Denn als ausgezeichnetes Ehrengeschenk verleiht Gott dem Gerechten ein vom Grunde bis zum Dache wohlbestelltes Haus (das Haus der Seele ist nämlich der Leib); er hat ihm wegen seines himmlischen Sinnes, seines durch vollständige Reinigung geheiligten und der göttlichen Weihen theilhaftig gewordenen Geistes Freiheit von Leidenschaften verliehen, welche die Mächte des Leibes in der Seele entzünden, und sie dadurch verhindern, die reine Bahn des innerlichen Lebens zu wandeln. Wenn dagegen der Geist in einem gesunden Leibe wohnt, so kann er sich ungestört dem Studium der Weisheit weihen. Von einem solchen Menschen (der eine gesunde Seele in gesundem Leibe hat) kann mit Wahrheit gesagt werden, daß er in vollen Zügen getrunken habe aus der Fülle der göttlichen Gnaden, daß er mit heiliger Lehre bewirthet worden sey. Ein solcher ist es, in dem, nach dem Worte des Propheten (Levitic. XXIII. 12.), Gott, wie in einem Pallaste, wohnt; denn in Wahrheit ist die Seele des Weisen, Pallast und Wohnung Gottes. Ein solcher ist es, dessen Gott, vorzugsweise der Herr der Welten genannt wird, und ein solches Volk ist mit Recht des höchsten Herrschers Eigenthum, ist dem Heiligen geheiligt.“

In diesem Tone fährt Philo weiter fort; wir wollen aber unsere Leser nicht durch Uebersetzung des Einzelnen ermüden. Soviel ist aus dem bereits Gegebenen klar, daß unser Theosoph sich abermals in einer gewissen Verlegenheit befindet, was deutlich genug aus der erkünstelten Rhetorik und dem geschraubten Tone hervorgeht. Der Grund hievon liegt nahe. In dem Texte, Levit. XXVI., an den sich die Darstellung Philo's anschließt, geht die Verheißung, daß die Juden stark und gesund seyn werden, unmittelbar vor der andern her, daß Gott seine Wohnung unter ihnen aufschlagen wolle. Dieß mag für den derberen Geist der mosaischen Lehre passen, zu Philo's Ansichten dagegen reimt es nicht. Deßwegen hilft er sich mit jenen Phrasen. Die Allegorie, sonst sein gewöhnlicher Ausweg, konnte er ohne Zweifel deßwegen nicht anwenden, weil die fraglichen Stellen, als Urkunden der theuersten Hoffnungen, zu hoch geachtet wurden, als daß man sie durch Umdeutung verflüchtigen durfte.

Daß nun diese Hoffnungen, nach Philo's Ansicht, messianisch sind, d. h., daß er sie noch nicht eingetroffen glaubte, sondern ihre Erfüllung erst von der Zukunft unter jenem großen Könige erwartete, folgt theils aus ihrem Wesen, da noch nichts der Art in der israelitischen Geschichte sich ereignet hatte, theils aus seinen Ausdrücken am Ende der Schrift de praemiis ac poenis. Er schließt dieselbe mit den Worten: „Dieß sind die Verheißungen für die frommen Befolger des Gesetzes, welche Hoffnungen einst in Erfüllung gehen werden, durch die Gnade des Geschenke verleihenden Gottes, ἅς φησι τελεςφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ. Wäre Philo der Ansicht gewesen, daß sie schon theilweise oder ganz eingetroffen seyn, so würde er gewiß nicht ermangelt haben, dieß zu bemerken.

In den Bildern des Glücks unter dem Kommenden hat sich vor 2000 Jahren die Phantasie aller gläubigen Juden

erschöpft. Was die Einbildungskraft nur immer ersinnen konnte, sollte unter jenem von Gott verheißenen Helden zur Wirklichkeit werden!

Aber der hellste Morgen wird noch heller, wenn eine schwarze Gewitternacht vorherging, und inniger wird jedes Glück gefühlt, wenn man vorher volle Züge aus dem Kelche des Leidens getrunken hat. Dieß mag der allgemeine psychologische Grund seyn, warum die Juden vor dem Heile der verheißenen Zeit des Segens unaussprechliches Wehe hergehen ließen. Ein besonderer Grund dafür lag aber noch in den Stellen des Pentateuch, auf die sie ihre Hoffnungen gründeten; denn im sechsundzwanzigsten Capitel des Leviticus, und dem entsprechenden achtundzwanzigsten des Deuteron. wird nicht bloß von Segen, sondern auch von entsetzlichen Strafen gehandelt, nur mit dem Unterschiede, daß dort beides nicht unzertrennlich verbunden ist; der Text sagt bloß, wenn ihr die Gebote Gottes befolget, steht euch Glück zu erwarten, im entgegengesetzten Falle, Unheil, es ist also nicht entschieden, ob das Eine oder das Andere eintreffen werde, noch viel weniger, daß beides auf einander folgen müsse. Die Juden dagegen dachten sich beides in unzertrennlicher Verbindung; zuerst kommt das Wehe, dann das Glück. Auch Philo huldigt dieser Ansicht, wie wir gleich sehen werden.

Er fährt in der Schrift, de execrationibus, die sich unmittelbar an die andere, de praemiis ac poenis, anschließt, Mang. II. 429, also fort: „Der erste, aber auch leichteste Fluch, ist Armuth und Mangel am Nothwendigsten, denn eure Saat, spricht der Prophet (cfr. Deuteron. XXVIII. 33.), werden Feinde verheeren, ehe sie reif ist; sie werden sie ärndten, wenn sie gelb geworden, also, daß euch zwiefacher Jammer trifft: Mangel für euch selbst und Ueberfluß eurer Feinde; denn das Glück der Widersacher betrübt eben so sehr, als eigenes Ungemach. Selbst wenn eure Feinde unter den

Menschen ruhen sollten, so werden die Schrecken der Natur, noch furchtbarer als jene, nicht ruhen. Wenn du das fette Land im Thalgrunde angesäet hast, so wird urplötzlich eine Wolke von Heuschrecken hereinbrechen und Aerndte halten; was übrig bleibt, wird Nichts seyn gegen das Verlorne. Wenn du deinen Weingarten anbauest, mit großen Kosten und unermüdlicher Arbeit, so werden gegen die Zeit der Weinlese, wenn schon die Früchte prangen in ihrer Pracht, Würmer kommen und Alles verheeren. Wenn du deine Oelbäume in vollen Früchten siehest, wird sich dein Herz erfreuen und froher Hoffnung hingeben, aber, so bald die Lese anfängt, wirst du deines Unsegens inne werden. Denn Alles Oel und Fett wird unbemerkt abgeflossen seyn, so daß dir bloß die Schaale, zum Gleichnisse deiner hohlen Seele, übrig bleibt. Im Allgemeinen soll jede Feldfrucht und Baumfrucht vom Mehlthaue getroffen werden."

Allein damit ist noch nicht genug geschehen, es kommen noch außerordentliche Uebel. „Außer den genannten werden noch andere Plagen über euch hereinbrechen; Himmel und Erde, von welchen beiden den Sterblichen alle Güter zufließen, sollen unfruchtbar seyn. Diese wird unfähig seyn, Früchte zu tragen, an jenem wird alle Ordnung verkehrt seyn, keine richtige Abwechselung von Winter, Frühling, Sommer und Herbst, sondern alle Jahreszeiten werden durch die Gewalt eines höheren Herrschers chaotisch in einander fließen. Kein Frühregen, kein Platzregen, kein Staubregen, nichts von Allem, was der Pflanzen Wachsthum fördert, sondern im Gegentheile Alles, was verheerend wirkt, wird in Masse hereinbrechen. Denn ich will, sagt der Orakelspruch (Deuteron. XXVIII. 23.), den Himmel über euch zu Erz, die Erde zu Eisen machen; durch welche Worte der Herr zu erkennen gibt, daß keine von beiden Mächten der Natur ihre Bestimmung erfüllen solle. Denn wo hätte Eisen Aehren getragen oder

Erz Regen gespendet? Jene Bilder zeigen aber nicht bloß Unfruchtbarkeit an, sondern auch den Ausbruch von Kriegen, und der vom Kriege unzertrennlichen Uebel. Denn Erz und Eisen sind die Werkzeuge des Kampfes. Außerdem wird die Erde Asche erzeugen, vom Himmel herab wird Staub fallen, um die Lebendigen zu ersticken, auf daß keiner übrig bleibe, von denen, die dem Verderben geweiht sind. Zahlreiche Familien werden ausgerottet, Städte werden öde und leer dastehen, zum Zeugnisse früheren Glücks und der hereingebrochenen Strafe, und zur Warnung für die, welche sich bessern lassen."

„Ein solcher Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen wird herrschen, daß die Menschen einander selbst auffressen; und nicht am fremden bloß, nein an ihren nächsten Verwandten und Blutsfreunden werden sie sich vergreifen. Der Vater wird nach dem Fleische seines Sohnes, die Mutter nach den Eingeweiden der Töchter, der Bruder nach des Bruders Blute gelüsten. Immer werden die Schwächeren verruchte Nahrung der Stärkeren seyn, und das Mahl des Thyestes (ich lese nämlich mit Mangey τὰ Θυέστεια παιδιὰ ἔσεται συγκρινόμενα), wird Spiel seyn, verglichen mit dem Uebermaße des Unglücks, das über euch hereinbrechen soll. Auch dieß wird noch über diese Verlornen kommen, daß sie, wie sonst nur im höchsten Glücke, so hier im unerträglichsten Jammer die glühendste Lust zum Leben tragen. Denn ihr Unglück wäre geringer, wenn sie ihrem Elende durch den Tod ein Ende machen würden, was alle lieber wählen, die nicht ganz thöricht sind. Aber jene werden im Wahnsinne sich das längste Maaß des Lebens wünschen, um den Becher des Wehe bis auf die Hefe zu leeren. So unendlichen Jammer kann der Mangel, sonst ein geringes Uebel, erzeugen, wenn die göttliche Rache es will."

Nach dieser ekelhaften Beschreibung, die auf **Deuteron.**

XXVIII. 53. gegründet ist, geht er zur Knechtschaft über. „Sklaverei ist für Freie das schrecklichste der Uebel und viel gefürchteter als der Tod. Unerträglich für uns ist schon ein Feind, der uns gewachsen, und den wir deßhalb nicht zu überwältigen hoffen dürfen. Wenn aber derselbe zugleich unser Herrscher und unser Feind ist, wer mag da noch aushalten? Denn als Gebieter hat er die Gewalt, uns ungestraft zu beleidigen, als Feind wird er jede Gelegenheit dazu benützen, und uns nie verzeihen. Die Schrift sagt wirklich, daß Alle, welche die heiligen Gesetze verachten, ihre Todfeinde zu Gebietern bekommen sollen, und zwar nicht bloß durch Eroberung, sondern durch Hunger und Noth werden sie gezwungen seyn, sich selbst in ihre Gewalt zu überliefern. Sind sie erst Sklaven geworden, so werden sie die unerträglichsten Befehle ausführen müssen, noch Herzzerschneidenderes aber werden sie schauen. Denn sie werden zusehen, wie ihre Todfeinde, das, was sie gesäet, gebaut, bereitet, wegnehmen und sich gütlich thun. Sie werden zusehen müssen, wie ihre Feinde von ihren Heerden schmausen, während sie selbst darben. Sie werden sehen, wie die Weiber ihrer Jugend, die sie zum keuschen Ehebunde auserkoren, gleich feilen Dirnen behandelt werden. Und wenn sie sich auch zur Rache erheben, so wird ihre Wuth unmächtig seyn, dieweil ihnen alle Stärke benommen, und jede Sehne der Kraft abgeschnitten ist. Sie werden die Zielscheibe seyn für die Bosheit jedes Uebermüthigen, der sie schinden, berauben, mißhandeln und verfolgen will. Verflucht sind sie in den Städten, verflucht in den Dörfern, verflucht in den Häusern und Hütten. Verflucht ist um ihretwillen die Ebene und alle Saat, verflucht die Triften auf den Bergen und jede Baumpflanzung. Verflucht sind um ihretwillen die Heerden, sie werden keine Jungen bringen. Verflucht sind alle Früchte des Feldes, denn in der besten Zeit des Wachsthums werden

sie durch Stürme vernichtet. Die vollen Vorrathshäuser werden geleert. Nichts wird ihnen gelingen; keine Kunst, kein Gewerbe, kein Handel wird gedeihen u. s. w."

Hiemit noch nicht zufrieden, macht Philo eine entsetzliche Beschreibung von Krankheiten, welche die, Deuter. XXVIII. Vers 21, 22, 27, 28, 35, 59 und 60 vorkommende Schilderung weit übertrifft. Die ganze damalige Heilkunde, was Galenus und Hippokrates von Seuchen kennen, ist erschöpft; kaum könnte man aus der neueren einige andere hinzufügen. Wer Lust an solchen Scenen trägt, mag das Original vergleichen, Mang. II. 432. Auf derselben Seite, gegen unten, fährt er weiter so fort. „Wer dieß ansieht, wird erstaunen, wie Männer, kaum zuvor wohlbeleibt und blühend, so schnell zusammengeschmolzen und zu Haut und Bein geworden sind, wie Weiber, von Jugend auf an alle Weichlichkeit und Lust gewöhnt, durch Elend aller Art an Leib und Seele verwildert sind. Dann, dann, werden aber erst noch Feinde hereinbrechen, und das Schwerdt wird Rachetag halten. Wer in die Städte flüchtet und sich schon sicher wähnte, deß Hoffnung wird zu Schanden, denn schon zum Voraus ist ihre Zufluchtsstätte vom Feinde überrumpelt und besetzt, und Alles wird niedergemäht."

Von nun an nimmt unser Theosoph seine Schreckensbilder wieder aus Levit. XXVI., cfr. Mang. II. 433: „Wenn sie sich durch alle diese Uebel noch nicht warnen lassen, noch den guten Weg einschlagen wollen, so wird Entsetzen und Furcht über sie kommen, sie werden fliehen, ohne daß sie Jemand verfolgt, ein trügerisches Gerücht wird hinreichen, sie in wilde Flucht zu jagen. Ein leichtes Rauschen der Blätter, das durch die Luft säuselt, wird größeres Entsetzen über sie bringen, als sonst der härteste Krieg (cfr. Levit. XXVI. 36.), so daß Aeltern vor den Kindern, Kinder vor den Aeltern und Brüder vor den Brüdern erbeben, von dem,

der ihnen Hülfe bringen will, Verrath fürchtend, und die einzige Rettung in der Flucht vor sich selbst suchend. Wenn aber auch einige den äußern Feinden entrinnen, so werden sie den natürlichen Feinden des Menschen unterliegen. Unter diesen verstehe ich die reißenden Thiere, welche Gott zur Zeit der Schöpfung in der Absicht bildete, um Menschen, welche sich bessern lassen, zu warnen, die andern unverbesserlichen dagegen auszurotten."

„Wer ihre Städte sieht, wie sie von Grund aus umgestürzt sind, wird kaum glauben wollen, daß sie früher bewohnt waren; zum Sprüchworte wird werden der schnelle Umschwung vom höchsten Glücke zu übergroßem Unglücke, wie er in den heiligen Büchern aufgezeichnet, oder auch nicht aufgezeichnet ist (cfr. Deuteron. XXVIII. 61.). Dazu wird noch kommen gehinderter Athem und Auszehrung, wodurch ihr banges Leben vollends ganz unstät und trostlos seyn wird. Unablässige Furcht bei Tag und Nacht wird ihre Herzen zusammenschnüren; des Morgens werden sie den Abend, am Abend die Morgenröthe herbeisehnen, wegen unerträglicher Schmerzen im Wachen, und wegen der furchtbaren Traumgebilde bei Nacht" (cfr. Deuteron. XXVIII. 67.).

Nun geht Philo von den mosaischen Vorbildern ab, und fährt in folgenden merkwürdigen Worten fort: „Dann wird der übergetretene Fremdling in hellem Glanze leuchten, und von Jedermann wegen zwei herrlicher Vorzüge gepriesen werden, weil er erstens zu Gott seine Zuflucht nahm, und weil er zum Lohne dafür, die feste Stellung im Himmel erwarb, die ich nicht nennen darf. Dagegen soll der Sohn des auserkornen Volkes, weil er das Gepräge anererbten Adels verdarb, hinabgestoßen werden zu unterst in die Hölle und dichte Finsterniß, auf daß Alle, welche diese Proben göttlicher Strafgerechtigkeit schauen, sich warnen lassen, und erfahren, daß Gott die Tugend, die aus wildem Stamme emporsproßte, zu

[redacted]

Gnaden annimmt, daß er dagegen die Wurzel des ächt Baumes aufgibt, während der eingesetzte Seitensprößling il wohlgefällt, weil er zahm wurde und zur Fruchtbarkeit u schlug.“

Wir setzen, der Wichtigkeit wegen, den Urtext h Mang. II. 433, gegen unten: *Ὁ μὲν ἐπηλυς ἄνω ταῖς εὐ χίαις μετέωρος ἀρθεὶς περίβλεπτος ἔσται, θαυμαζόμε καὶ μακαριζόμενος ἐπὶ δυσὶ τοῖς καλλίστοις, τῷ τε αὐτομ λῆσαι πρὸς θεὸν, καὶ τῷ γέρας λαβεῖν οἰκειότατον τὴν οὐρανῷ τάξιν βεβαίαν, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν· ὁ δ᾽ εὐπατρίδ παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας, ὑποσυρήσεται κατ τάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς, ἱ ταῦτα ὁρῶντες τὰ παραδείγματα πάντες ἄνθρωποι σωφρο ζωνται, μανθάνοντες ὅτι τὴν ἐκ δυσμενείας ἀρετὴν φυομ νην θεὸς ἀσπάζεται, τὰς μὲν ῥίζας ἐῶν χαίρειν, τὸ στελεχῶθεν ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπί ἀποδεχόμενος.*

· Zwar ist des Glückes der Fremdlinge auch, Deuter XXVIII. 43. gedacht, und dieser Gedanke ist also nicht ne aber die Ausführung weicht ab von dieser Stelle. Dageg kommen ganz dieselben Bilder vom wilden Sprößlinge l kanntlich Rom. XI., in der nämlichen Verbindung vor; l Bilder vom *τάρταρος*, von der *ἡ ἐν οὐρανῷ τάξις*, *ἣν* *θέμις εἰπεῖν*, sind, wie wir schon oben zu bemerken Geleg heit nahmen, der sonstigen Ansicht Philo's fremd; und we deutet er mit dem Beisatze: *ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν*, auf eine G heimlehre von den letzten Dingen hin, die er in einer f das größere Publikum bestimmten Schrift nicht preisgeb wollte. Um so sicherer ist die Annahme, daß er hier den Gla ben seiner Zeit aussprach, daß er vielleicht diesem gem selbst eine Hölle dachte, welche erst am Ende der Tage g schaffen werden sollte, um die beharrlichen Sünder aufz nehmen.

Er fährt, pag. 434, weiter fort: „Wenn so die Städte wie vom Feuer verzehrt, und die Felder verödet worden, wird endlich die Erde sich zu erholen anfangen, nachdem sie so lange Gewaltthat erduldet, ob ihrer Bewohner, welche die jungfräuliche Siebenzahl aus ihrer Seele und ihrem Leben verbannt hatten. Denn als das einzige, oder um mich richtiger auszudrücken, als das erste der Feste hat die Natur je den siebenten der Tage, so wie der Jahre auserlesen, jenen zur Ruhe für die Menschen, diesen zur Ruhe für die Erde. Die verruchten Frevler aber hatten dieses erhabene Gesetz unterdrückt, und verachtet das heilige Salz, die Trankopfer, den Altar des Erbarmens, den gemeinschaftlichen Heerd (denn alles dieß ist durch die Siebenzahl, und selbst Siebenzahl); es hatten die Reichen unter ihnen den Armen mit unaufhörlicher Arbeit bedrückt, und, aus Habsucht und ungebändigter Begierde nach Ertrag, die Fluren ausgemagert. Denn statt den Menschen, die nach der wahrsten Ansicht Brüder sind, als Kinder derselben Mutter Natur, die gebotene Ruhe nach sechs Tagen der Arbeit zu gönnen, statt den Auen, nach sechs Jahren des Ertrags das siebente zur Brache zu gewähren, damit sie nicht durch beständige Thätigkeit ermatten, haben sie diese heilige Vorschriften, voll Sanftmuth, auf's gröbste verletzt, haben sie Seele und Leib der Menschen mit unerträglicher Arbeit gemartert, und die Kraft des Landes durch unmäßige Forderungen von Früchten und Ertrag erschöpft. Dafür werden die Frevler durch obengenannte Strafen büßen, das Land aber wird nach langer Mißhandlung sich endlich seiner fluchbeladenen Bewohner entledigen und wieder Athem schöpfen. Und wenn nun die alte Erde ringsumschauend keinen mehr von denen gewahren wird, die einst ihre Würde und Herrlichkeit verletzten, wenn die Marktplätze leer von Unrecht und Streit und dagegen voll von Frieden und Gerechtigkeit seyn werden, so wird sie wieder neu aufblühen und sich ver-

jüngen; sie wird dann jedesmal die festliche Zeit der geheiligten Sieben ausruhen, um wie ein Kämpfer, der vorher gestritten, neue Kräfte zu sammeln. Sodann wird sie, wie eine liebende Mutter, Erbarmen fühlen über die Söhne und Töchter, die sie verloren, über die Kinder, die durch ihren Tod, noch mehr aber durch ihr Leben, der Erzeugerin Wehe verursachten. Wieder verjüngt und fruchtbar geworden, wird sie ein tadelloses Geschlecht gebären, das gut machen soll, was das frühere verdarb. Denn die Wüste wird, wie der Prophet sagt (cfr. Jesaias LIV. 1.), schöne Kinder in Menge erzeugen, welcher Orakelspruch sich auch bildlich auf die Seele anwenden läßt. Denn so lange sie bevölkert ist, und voll von Leidenschaft und Lastern, so lange Lüste, Begierden, Thorheit, Unmäßigkeit und Unrecht, wie Kinder sie umklammern, ist sie krank und schwach, und dem Tode nahe, wenn sie aber unfruchtbar wird, oder ihre Kinder verliert, so wird sie alsbald durch plötzlichen Umschwung wieder zur reinen Jungfrau, und gebärt, nach empfangenem Saamen, Himmelskinder, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, und die anderen Tugenden, deren Verheißung schon die frühere Schwäche heilet, deren Geburt aber vollends ein himmlischer Segen ist.“

Kaum traut man seinen Ohren, wenn man hört, wie Philo die Schuld, die so unaussprechliches Wehe nach sich zieht, auf die Entheiligung des siebenten Tages und Jahres beschränkt. Zwar gibt er sich sichtlich Mühe, um jedes andere Laster mit dieser einen Entweihung in Verbindung zu setzen, aber das Mißverhältniß zwischen Schuld und Strafe hört deßwegen nicht auf. Es ist dieß ein neuer Beweis, daß er in der Schilderung der messianischen Zeiten streng dem Texte des Pentateuch anhängt; denn Leviticus XXVI. 2, 34, 35, ist der Fluch durch die Entheiligung des Sabbaths begründet, wenigstens konnten diese Stellen leicht so erklärt

werden. Wirklich thaten dieß die paläſtiniſchen Rabbinen von damals; ſieht man doch ſelbſt aus dem neuen Teſtamente, daß ſie jene Entweihung für die größte der Sünden anſahen.

Zugleich wird aus ſolchen Stellen klar, daß unſer Theoſoph noch tief im Judenthume gefangen war, daß der platoniſche Blumenduft nur wie ein Firniß auf ihm liegt, der kaum die Oberfläche bedeckt; denn kann man ſich etwas abſcheulicheres denken, als dieſe Schilderung einer Hölle auf Erden, welche die Idee eines liebenden Gottes, dem Herzen unſeres Philo ſonſt ſo theuer, völlig verhöhnt, und nur den blutdürſtigen Rächer walten läßt? eine Schilderung, die, außer dem Mangel alles poetiſchen Gehaltes, auch darin tief unter Dante's Hölle ſteht, daß dieſe, trotz ihrer derben Farben, den Geiſt der Gerechtigkeit und Liebe athmet. Man ſage nicht, daß Philo, als Jude, dem von ſeiner Zeit einmal als meſſianiſch anerkannten Texte von Deuter. XXVIII. und Levit. XXVI. folgen mußte. Er hat die Beſchreibung, die dort ſchon gräßlich iſt, mit unerträglicher Weitſchweifigkeit und Uebertreibung geſteigert. Wenn je Allegorie an ihrer Stelle war, ſo wäre es hier geweſen; aber weit gefehlt, Alles wird buchſtäblich genommen, und die einzige Stelle, die er in den Büchern de praemiis ac poenis und de execrationibus bildlich erklärt, iſt aus Jeſajas entlehnt, gleich als wenn die moſaiſchen Ausſprüche zu heilig wären, um ihnen einen anderen Sinn zu unterlegen.

Von Seite 435, Mitte, geht er zu gelinderen Tönen über: „So habe ich denn,“ fährt er fort, „die Strafen unverholen angegeben, welche über das frevelnde Geſchlecht kommen ſollen, dieweil es die heiligen Gebote der Frömmigkeit und Gerechtigkeit verachtete, und ſich der Vielgötterei, deren Ziel Ruchloſigkeit iſt, hingab, vergeſſend den angeſtammten Glauben an einen Gott, in welchem es von Jugend auf erzogen war. Wenn ſie jedoch die Strafen Gottes nicht

[illegible] sich zur Warnung wirken lassen, wenn [illegible] Seele ihres früheren Wandels schämen, [illegible] wenn sie ihre Missethat zuerst in innerster [illegible] herzlicher Reue, dann aber auch mit [illegible] zur Besserung derer, die es hören, bekennen, [illegible] die Vergebung erlangen von dem gütigen und [illegible] Gotte, der dem Menschengeschlechte als höchstes [illegible] Verwandtschaft mit seinem Logos verliehen, nach [illegible] menschliche Geist, wie nach einem Urbilde, ge[illegible]"

[illegible] um seiner Wichtigkeit willen, den Urtext her: [illegible] ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ [illegible] παιδευθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κα[illegible] αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ [illegible] ὅσα ἥμαρτον καθ' αὐτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρ[illegible], εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνυ[illegible] καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, [illegible] τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, τῷ [illegible] ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην [illegible] πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ' οὗ κα[illegible] γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς.

[illegible] hat hier, wie man sieht, als wäre er mit dem [illegible] selbst unzufrieden, unvermerkt an die Stelle [illegible]-Entweihung die Vielgötterei und Abfall von dem [illegible]

Nun kommt das Wichtigste. Philo fährt nämlich so fort: „Und wenn sie auch bis an die Gränzen der Erde als Ge[illegible] und Sklaven ihrer Besieger zerstreut wären, so sollen sie doch, wie mit einem Schlage, und an einem Tage, frei werden; denn ihr plötzlicher Uebergang zur Tugend wird ihre [illegible] Gebieter in Erstaunen setzen; sie werden sich schämen, über Bessere zu herrschen, und die Kinder Gottes freigeben."

„Wenn ihnen dann dieses Heil zu Theil wird, so werden Alle, die zuvor in Hellas und in den Ländern der Barbaren, auf dem Festlande und in den Inseln zerstreut waren, in einem Zuge sich erheben, und von allen Seiten her dem einen angewiesenen Orte zueilen, geführt von einer göttlichen, weit über alles menschliche erhabenen Gestalt, welche, allen Anderen unsichtbar, nur von den Begnadigten geschaut wird. Dieselbigen haben drei Fürsprecher der Versöhnung bei ihrem himmlischen Vater: Der erste ist die Vaterliebe des Angerufenen selbst, der gerne Vergebung schenkt, und lieber begnadigt als straft; der zweite Fürsprecher ist die Heiligkeit der Stammväter des Volkes, welche als körperlose Seelen in reinem geistigen Gottesdienste unaufhörlich für ihre Söhne und Töchter flehen, und deren Bitten der himmlische Vater erhöret; der dritte und mächtigste Fürsprecher ist die eigene Besserung der Wiederversöhnten, die endlich vom Irrwege auf die rechte Bahn umgekehrt sind, und dem Allmächtigen zu gefallen sich bestreben, wie Söhne ihrem Vater."

„Wenn sie nun angekommen sind im Lande der Verheißung, so werden die zerfallenen Städte wieder aufgebaut; die Wüste bekommt ihre Bewohner, das Land, früher so unfruchtbar, wird zum Garten. Das Glück der Väter und Ahnen wird zu nichte vor ihrem unsäglichen Ueberflusse, der aus dem Schatze göttlicher Gnaden, wie aus einem unversiegbaren Quelle herniederströmt, und jeden Einzelnen, so wie Alle zusammen, mit seinem Reichthume überschüttet. Die Verwandlung wird aber vollständig und allgemein seyn. Gott wird nämlich die Tugenden der Wiedergebesserten wider ihre Feinde kehren, welche sich früher über das Unglück des erkornen Volkes gefreut, und herzzerschneidenden Spott mit ihm getrieben haben, als wäre ihnen und ihren Kindern die Fortdauer des Glückes gewiß, und als dürften sie ohne Aufhören den Jammer der Unterdrückten bis in das fernste

zum Verk… … nicht einsahen, da …
sie sich … … selbst willen gen…
und umk… …, denen eigenes …
Seele, … … Widersacher als …
dem M… … vom Gesetze der …
dann … … aber die Sache …
erbarm… … mit Seufzen und …
Vorre… … Laufe umkehren …
welch… …mals völlig scheitern …
schaff… … ihrem Jammer Spott …
… Elend ein Götterfest …
'Ear … ihrer Grausamkeit einär…
vor… … nicht an Elenden und …
xlo… … an einem edlen Geschlechte, …
ὅμ… …schene Funke angebornen Adels
μέ… … werden brauchte, um den frühern
πο… … wie ein abgehauener Stamm sich
ει… … neue Schößlinge treiben kann, sobald
γ… …urückgeblieben ist, auf dieselbe Weise
δ… …erten Seelen, wenn nur ein kleiner
… …brig blieb, wieder die edelsten und
… …sprossen, Früchte, durch welche Städte
… ganze Nationen zahlreich werden."
… …nur folgende Bemerkung. Auch in
… ein fühlbares Schwanken zwischen Ver…
…rungsglauben. Die Behauptung, daß
… Gefangenen losgeben sollen, aus Scham,
f… …den, steht in geradem Widerspruche mit
sie… Rachegefühls, der sich in den messia…
w… … Juden überhaupt, so wie auch nament…
se… …tzen unserer Stelle ausspricht. Denn
m… … Strafen gegen diese, wenn sie die Kin…
fr… …lich behandelt hatten, um ihnen sogar

voll Seelengröße und Gutherzigkeit die Freiheit zu schenken? Nach meinem Gefühle ist diese Ansicht von einigen Gebildeteren ersonnen worden, um den schnellen Aufbruch aus allen Ländern an einem Tage natürlich zu erklären. Den gemeinen Juden plagte gewiß kein Zweifel über die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses; er konnte ja, vermöge seines Glaubens, über die Allmacht verfügen, und jede Schwierigkeit mit einem Wunder lösen.

Zum zweiten ist der Satz wohl zu beachten, daß die im Himmel befindlichen Seelen der Patriarchen unaufhörlich für ihr Volk den Vater anflehen. Diese Ansicht trägt, wie Jedermann fühlen wird, ganz den Charackter des Volksglaubens; so wie sie denn auch im zweiten Buche der Makkabäer, XV. 14, wieder vorkommt. Folglich reicht auch die spätere Heiligenverehrung, mit so vielen anderen Dogmen der katholischen Kirche, in das frühe Judenthum hinauf.

So hätten wir denn das Gemälde der künftigen Schicksale Israels aufgerollt. Man bemerke, daß es fast ganz aus dem Pentateuch entlehnt ist; die Propheten, die doch so reichhaltig sind in diesem Punkte, haben nur Weniges geliehen. Bloß Jesajas wird einmal citirt, aber mehr zur Ausschmückung, denn als dogmatische Urkunde. Dieß ist, wie wir schon oben bemerkten, der deutlichste Beweis, daß Moses in der Meinung der Alexandriner unendlich höher stand, als die anderen Propheten zusammen; denn die theuersten Hoffnungen werden überall auf das geheiligteste Ansehen gegründet.

Das Gemälde der messianischen Zeiten zerfällt übrigens in drei Theile: die Beschreibung des Glückes und des vorhergehenden Wehes; zwischen diese beiden tritt als Mittelglied die Voraussetzung der Buße und Umkehr vom bösen Wege. Es fragt sich nun, ob diese Theile sich nach der Meinung Philo's zu einem lebendigen Ganzen fügten, mit anderen Worten, ob er glaubte, daß jeder derselben eintreten werde.

[redacted]

Den ersten Theil, oder das überschwengliche Glück unter dem großen Helden, dachte er sich ohne Zweifel als gewiß. Zwar ist dasselbe im Texte des Leviticus an eine Bedingung, die nicht nothwendig eintreffen muß, nämlich an die Treue der Juden gegen ihr Gesetz, geknüpft; und diese Bedingung tritt auch bei Philo hervor. Aber die große Bestimmtheit, in der er von den Nationalhoffnungen spricht, läßt nicht zweifeln, daß er fest an ihre Erfüllung glaubte, daß er also auch von jener Bedingung voraussetzte, sie werde eintreffen. So wie wir denn unter allen Juden dieses Jahrhunderts nur eine Stimme über die Gewißheit künftiger Größe finden, Hoffnungen, die selbst bis nach Rom hin laut geworden waren. Aber glaubte er auch, daß die Zeiten des Jammers nothwendig vorangehen müssen? Das auserwählte Volk konnte sich ja bessern, ehe der Zorn Jehovah's seine vollen Schaalen ausgoß, es konnte zur Gerechtigkeit umwenden, und dadurch den Aufgang der Sonne des Heiles beschleunigen. Wahrscheinlich ist es, daß er auch das furchtbare Wehe ebenso gewiß dachte, als das kommende Glück. Hiefür spricht neben der Ausführlichkeit und Bestimmtheit jener Schilderungen besonders die Heiligkeit der Urkunde, der sie entnommen sind, des Pentateuch; denn obgleich dieser nur bedingt droht und verheißt, so war das Ansehen der mosaischen Schriften so groß bei den Juden, daß sie, jene Bedingung übersehend, glaubten, Alles müsse geschehen, was in dem Buche geschrieben stehe. Hiezu kommen noch die alten Klagen über des Volkes Ungehorsam; denn gibt es irgend eine Schrift aus der früheren oder späteren Zeit, welche nicht über Lauigkeit im Erfüllen des Gesetzes, oder über offenen Abfall eifert! Wirklich legte das Judenthum seinen Kindern unerträgliche Lasten auf, die auch bei gutem Willen kaum geschleppt werden konnten. Hiezu kommt noch endlich die trübe Weltansicht der Alexandriner: das ganze Menschengeschlecht sey

verderbt von Jugend auf, das Böse nothwendig und angeboren, weil es im Leibe seinen Grund hat. Bei dieser Ansicht konnte man nur von dem Gluthofen der Trübsal Läuterung erwarten.

Ist es nun höchst wahrscheinlich, daß Philo jene beiden Glieder, zuerst das Wehe, dann die Glückseligkeit, mit gleicher Gewißheit erwartete, so ist auch ausgemacht, daß er das dritte Glied, oder die Umkehr vom bösen Wege, nothwendig zwischen die beiden anderen einreihete. Zwar könnte man gegen diese Erklärung die eigenen Ausdrücke Philo's anführen, in der obenangeführten Stelle: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὑτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, welche Worte vorauszusetzen scheinen, daß die furchtbaren Gerichte Gottes möglicher Weise nicht ganz zum Ausbruche kommen dürften. Allein dieser Schluß wäre voreilig; denn die Strafen können eben nach diesen Worten in vollem Maße hereinbrechen, nur nicht über Alle, sondern bloß über die, welche sich nicht warnen lassen, und hartnäckig in der Sünde verharren. Die Anderen, zwar auch Sünder, und auf gelindere Weise bestraft, entgehen durch schnelle Buße dem Verderben, das die Starrsinnigen unnachsichtlich ereilt.

Andererseits muß man gestehen, daß namentlich der düstere Theil des Gemäldes unklar und verworren ist. Die Strafen sind so gehäuft, daß sie kaum neben einander gedacht werden können; einige derselben heben die anderen geradezu auf, wie man bemerkt haben wird; und es möchte überhaupt sehr schwer halten, eine bestimmte Idee und Reihenfolge derselben anzugeben. Besonders unklar ist er in seinen Aeußerungen

[illegible] die Buße und Besserung der Juden, die er, wie wir [illegible] bald von einer göttlichen Einwirkung, bald von der eigenen Willensthätigkeit der Menschen ableitet, und [illegible] zwischen beiden Ansichten schwankt.

Wenn man aber, abgesehen von diesen einzelnen Dun[illegible] die Hauptpunkte seiner Lehre von den letzten Dingen [illegible], so möchten etwa folgende zu unterschei[illegible]

[illegible] die Menschheit dem von Gott gesteckten Ziele [illegible] wird sie. Sünden aller Art, Unglaube, [illegible] wider das Gesetz nehmen überhand. Da erschöpft [illegible] die göttliche Langmuth; die Strafen, welche Moses [illegible] vorausgesagt, nehmen ihren Anfang. Alle Uebel [illegible] und der Seele werden ausgeschüttet über das gott[illegible] Mangel über alle Beschreibung, Hunger, daß [illegible] seine Kinder verschlingt, Umkehrung des Natur[illegible] Sklaverei und Zerstreuung unter allen Nationen, Krank[illegible] gräßlichsten Art, Furcht und Entsetzen, gänzliche [illegible] der Frevler, vielleicht Verstoßung in die Hölle. [illegible] dieser Strafgerichte ist hauptsächlich die Verletzung der [illegible]gesetze. Mitten aber in diesem gränzenlosen Jammer [illegible] einzelne Proselyten gerettet, doch zuletzt lassen sich [illegible] der besseren Juden warnen, thun Buße, und be[illegible] ihre Sünden mit dem Herzen und mit dem Munde. [illegible] wendet sich das Schicksal; die Sonne des Heiles geht [illegible] langer Nacht. Die erste Wundergabe von oben ist [illegible] Umschwung von mittelmäßiger Tugend, die sie durch [illegible] Thätigkeit in sich angeregt, zu vollendeter Heiligkeit, [illegible] von oben kommt. Denn auf diese Weise möchten [illegible] widerstrebenden Aussprüche zu vereinigen, und Stellen [illegible] seyn, wie Mang. II. 427, oben: καθάπερ οὖν ἀν-[illegible] ἐσχατιαῖς ἀπῳκισμένους ῥᾳδίως ἂν ἑνὶ κελεύσ-[illegible] Θεὸς ἀπὸ περάτων εἰς ὅ τι ἂν θελήσῃ χω-

ρίον, οὕτω καὶ τὸν νοῦν ἐξ ἄλης πολυχρονίου πάντη πλανηθέντα καὶ κακωθέντα πρὸς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δεσποινῶν ἐκτεταμένων, ἐλεῶν ὁ σωτὴρ ἐξ ἀνοδίας εἰς ὁδὸν εὐπετῶς ἂν ἀγάγοι, ἀμεταστρεπτὶ φεύγειν διεγνωκότα φυγὴν, οὐ τὴν ἐπονείδιστον λεγομένην, ἀλλὰ τὴν σωτήριον, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ λέγων καθόδου κρείττονα, und ibidem 435, unten: ἐλευθερωθήσονται τῆς ἀθρόας πρὸς ἀρετὴν μεταβολῆς κατάπληξιν ἐργασαμένης τοῖς δεσπόταις. Der erste Anfang geht vom Menschen aus, die Vollendung aber kommt vom Vater.

Die zweite Wunderwirkung von oben ist die plötzliche Befreiung der Juden, die vorher in aller Welt zerstreut waren. Philo läßt hier das sittliche Gefühl der fremden Nationen mitwirken; wir haben schon oben unsere Gründe angegeben, warum wir dieß für eine individuelle Ansicht halten.

Nun strömen die Juden an einem Tage von allen Seiten hin nach dem gelobten Lande, geführt von einer himmlischen Gestalt, welche nur den Erkornen sichtbar, von den Heiden nicht geschaut wird. Die Städte werden wieder aufgebaut, die Wüste bevölkert; von der Erde ist der Fluch genommen, der früher wegen der Sündenschuld der Menschen auf ihr lastete. Sie wird verjüngt, und bringt unermeßlichen Ueberfluß hervor. Die wilden Thiere ändern ihre Natur und werden zahm. Alle Güter des Leibes und der Seele sind über die Glücklichen ausgegossen. Von nun an kommt die Reihe an die Feinde des Volkes. Diese Elenden hatten vorher die Kinder Israel auf alle Weise geplagt, als wären sie von ihrem Gott ausgestoßen und auf immer verlassen. Zwar lag diese Bosheit im Plane Gottes, und mußte seinen Gerichten dienen; nichtsdestoweniger werden sie jetzt im Geiste des alten Bundes dafür gestraft. Ein Kriegsmann steht auf in Israel, ein starker, gewaltiger Held. Er regieret sein Volk in Gerechtigkeit, aber an seinen Feinden nimmt er blutige Rache. Sie werden

[illegible]. und müssen den Juden, kurz zuvor ihren Sklaven, als Knechte dienen.

Man wird bemerkt haben, daß sich die Verheißungen von diesem Helden und von seiner Herrschaft, so wie sie in der Schrift de praemiis ac poenis, angedeutet sind, genau anschließen an das Ende der Schrift de execrationibus, und an das, was dort über die Rache an den Feinden des Volks gesagt wird. Denn diese setzt Kriege gegen die Heiden, aber auch einen großen Feldherrn voraus, durch den die Streiter aus Israel wider den Feind geführt werden mußten.

So glaubten denn die Juden, das ganze künftige Schicksal ihrer Nation zum Voraus auf wunderbare Weise in den heiligen Büchern bestimmt, und dieser Theil des mosaischen Glaubens war gewiß einer der theuersten, einer von denen, mit denen sich die Phantasie des Juden am liebsten und mit größter Inbrunst beschäftigte. Was Wunders? wenn die Prädestination eine wichtige Stelle fand in der jüdischen Glaubenslehre! man sollte dieß schon zum Voraus erwarten, auch wenn wir keine Zeugnisse darüber hätten.

Zusammengesetzt ist übriges das Gemälde der Zukunft, aus Vorbildern der früheren Geschichte; wie denn überall die Phantasie ihren Stoff von der Gewohnheit entlehnt. Namentlich mußte die Wunderführung Israels aus Aegypten nach Kanaan, und die Zerstreuung im babilonischen Exil die [illegible] Züge leihen. Moses hatte seinem Volke, wenn es die Gebote Gottes halten würde, den Einzug in Kanaan, in das Land, wo Milch und Honig fleußt, und dabei unsägliches Glück verheißen; diese Verheißungen hielt man mit den glänzenden Zeiten David's noch nicht für erfüllt; sie sollten [illegible] überboten werden durch eine neue Priode unter einem größeren Herrscher, als David war, jedoch so, daß [illegible] Bilder des erwarteten Glücks aus der Regierung [illegible] Königs nahm.

Man sollte in den messianischen Hoffnungen, wie sie von den Propheten angeregt und von den Juden geglaubt wurden, nichts besonders finden. Sie sind nie eingetroffen (denn in Jesu Christo wurden sie ganz in anderem Sinne erfüllt, als die Propheten geweissagt und die Juden erwarteten); sie werden auch nie eintreffen, und heute noch erwartet der Israelite vergeblich auf ihre Erfüllung. Sie waren also eine Täuschung, aber eine natürliche, in der theokratischen Verfassung der Juden begründete. Ein Volk, das von Jugend auf gewöhnt ist, mit aller Zähigkeit des Herzens, den Herrn der Welt, den Allmächtigen, als seinen König anzusehen, sich als den Erstling der Nationen zu betrachten, ein Volk, das durch seine priesterliche Verfassung jeden Tag an dieses Verhältniß erinnert wird; kann und wird an seinem Heile nie verzweifeln. Denn sonst müßte es glauben, daß der Verband zwischen ihnen und Gott zerrissen, daß sie völlig verstoßen seyen, ein Glaube, gegen den sich das menschliche Gefühl empört, den unter den Juden der Nationalstolz nicht duldete, noch der Priester aufkommen ließ, weil seine Vorrechte sonst aufhörten. Wenn deßhalb die Gegenwart auch mit hartem Drucke lastete, so rettete sich die Phantasie in die Zukunft; die Hoffnung ward, wie wir so allgemein in dieser Periode finden, nebst dem Glauben zur schönsten Tugend; denn sie allein ist es, an welcher in solchen Lagen das Leben ankert. Daher die Gluth messianischer Hoffnungen von damals, daher die Erscheinung, daß sie desto feuriger waren, jemehr die Erfahrung sie niederschlug. Andererseits war das Bewußtseyn schwerer Uebertretung des göttlichen, auf Sinai verkündeten, Gesetzes vorhanden. Man fand hierin den Grund der langen Verzögerung. Diese Schuld mußte im Geiste des alten Testaments gebüßt, sie mußte schwer gebüßt werden, weil sie schwer war, denn der Unglückliche fühlt seine Fehler mehr,

[redacted]

als der Glückliche. Daher jene Schilderung furchtbarer Strafgerichte vor dem Aufgange der Gnadenzeit.

In dieser Weise wirkten jene Stellen des Pentateuch auf die Gestalt der messianischen Hoffnungen. Sonst mußte besonders auch das babylonische Exil seine Farben leihen. Wie damals sollten alle Juden noch einmal zerstreut werden, nur weit härter und in größerer Ferne, bis an die Gränzen der Erde, wie Philo sagt, in Hellas, in den Ländern der Barbaren, auf dem Festlande und auf den Inseln. Die hauptsächliche Schuld, um deren willen die Zerstreuung verhängt wird, ist, wie Philo sagt, Entheiligung des Sabbats; auch dieß ist ein babylonisches Vorbild; denn die siebzig Jahre der chaldäischen Gefangenschaft wurden von den Rabbinen aus der Entweihung der heiligen Siebenzahl abgeleitet (cfr. die Noten bei Mangey zu den betreffenden Stellen).

Nun tritt aber die Buße ein, mit ihr ist die Schaale des Zorns ausgeleert; die Zeiten sind erfüllt. Die Juden kehren zurück aus der Zerstreuung, alle an einem Tage, geführt von einer nur den Juden sichtbaren, von den Heiden ungesehenen Himmelsgestalt. Wer erkennt nicht hierin mit dem ersten Blicke das mosaische Vorbild? Gerade so zog Israel an einem Tage aus dem Lande der Knechtschaft aus Aegypten, geführt von einer Himmelsgestalt, der Wolkensäule!

Hier ist nur der Ort zu zeigen, daß schon in Alexandrien der Logos mit den messianischen Erwartungen der Juden in Verbindung gesetzt war. Wir haben nämlich oben nachgewiesen, daß Philo in der Wolkensäule, so wie im Dornbusche, den Logos fand, daß diese Vorstellung in dem Siraciden, so wie in dem Buche der Weisheit wiederkehrt. Ist nun wirklich das Bild von der göttlichen Gestalt, welche die Juden aus der zweiten Zerstreuung, aus dem zweiten Lande der Knechtschaft heimgeleiten sollte, eine Wiederholung der mosaischen Wolkensäule, so ist auch kraft der Analogie klar,

daß unter dem Abbilde, wie unter dem Vorbilde, der Logos verstanden werde; wie es sich denn auch zum Voraus erwarten läßt, daß der große Mittler, der Paraklet, bei der zweiten größeren Wiederherstellung des Volks mächtig mitwirken müsse, wenn er schon bei der ersten, oder der Befreiung aus Aegyptenland, Führer Israels gewesen war. Zwar könnte man gegen die Gleichheit beider Gestalten, der Wolkensäule nämlich, und des erwarteten himmlischen Gebildes, den Beisatz anführen, den Philo, **Mang. II.** 436, oben, gibt: *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς*, welche Bestimmung nicht auf die Wolkensäule passe, da sie von den Aegyptern so gut als von den Juden gesehen wurde. Allein erstlich kommt wirklich eine ähnliche Aussage über die Wolkensäule vor, **Exod. XIV.** 20, wo der Urtext wörtlich so lautet: „Die Wolke war Finsterniß (auf der Seite der Aegypter) und erleuchtete die Nacht" (auf der Seite Israels), sie wurde also, wie hier die himmlische Gestalt, zugleich gesehen, nämlich von den Begünstigten, und nicht gesehen, von den Verdammten. Hiegegen könnte man nun freilich einwenden, daß die **LXX.**, für die Alexandriner die einzig gültige Quelle des Glaubens, nicht so übersetzen. Der Grieche hat nämlich: *καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διῆλθεν ἡ νύξ.* Allein warum sollte die wahre Erklärung nicht auch in Aegypten bekannt geworden seyn?

Jedoch selbst ohne Rücksicht auf den wahren Sinn von **Exod. XIV.** 20, wird unser Ausspruch trefflich erklärt durch eine Stelle aus dem ersten Buche de vita **Mosis, Mang. II.** 107, obere Mitte, wo er von der Säule sagt: *τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τὶς ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Er durfte von ungewe Augen nicht geschaut werden; dieß konnte unter verä

als der Glückliche. D… …en allein war er
gerichte vor dem Auf… …t, versöhnt, und
In dieser Weise… …n jetzt, ohne äußere
die Gestalt der mess… …ein in seiner wahren
sonders auch das b…
damals sollten alle… …aß der Logos schon in
weit härter und in… …niß zu den messianischen
Erde, wie Philo… …s durchaus nicht soviel,
baren, auf dem… …s identificirt. Dieß war
sächliche Schuld… …n zu hoch, um ihn Fleisch
wird, ist, wie… …n reinen Himmel, durfte er
dieß ist ein ba… …leibend auf die unreine Erde
chaldäischen G… …ihm jener große Kriegsheld,
der Entweihu… …, nach den LXX. heißt: ἐξε-
Noten bei M… …σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει
Nun tr… …te die Feinde Gottes schlagen.
des Zorns… …ie himmlische Heimführung über-
kehren zur… …schon beendigt, wenn der Messias
führt von… …Hier ist nun auch der geeignetste
ungesehen… …Weise, als wir oben versucht, zu
dem erste… …s, de execrationibus, Mang. II.
an einen… …den drei andern dort genannten Pa-
ten, ge… …hatte nämlich in den nächst vorher-
H… …jener Himmelsgestalt, welche die Ju-
drien… …gesprochen. Dachte er sich nun un-
den i… …wie wir in allewege annehmen müssen,
nachge… …daß er ihn nicht gleich wieder als Para-
busche… …Wirksamkeit bei der Wiederherstellung
eiden, … …dadurch bestimmt, daß er, als himmlischer
nun w… …hatte. er war schon, als solcher, Paraklet
Juden… …s Volks. So hatte Philo nicht nöthig, ihn in
der Kn… …unter der Zahl derer zu nennen, welche
mosaische… …das Heil des Volkes flehen.

den noch übrigen Zügen des großen Gemäldes er- man abermals, theils davidische, theils mosaische aus Eroberung des heiligen Landes entlehnte Vorbilder. Wenn Juden zurückgeleitet sind, wird das Land schnell bevölkert, Wohlstand, Macht und Ehre kehrt zurück. Aber nun brechen Strafgerichte über die Feinde Gottes, über die Heiden ... Der Messias übt sein Herrscher- und Helden-Amt aus, die Feinde werden gezüchtigt und unterjocht, das Volk Gottes in Gerechtigkeit regiert, und zur Königin der Nationen erhoben.

Ich denke nicht, daß irgend Jemand behaupten werde, Philo habe im Wesentlichen dieser Schilderungen eigene Ansichten, und nicht vielmehr gemeinsame Hoffnungen seiner Nation ausgesprochen. Für letzteres bürgt die große Entschiedenheit seines Tons, als ob kein Zweifel möglich wäre. Zudem behandelte er hier eine Nationalangelegenheit, an der alle Juden mit gleicher Inbrunst hingen, und die sich nicht im geringsten auf Vernunftgründe stützte, sondern auf Offenbarung oder auf den Volksglauben; in solchen Fällen folgt auch der Denkende dem Strome, ohne eigene Meinung, und fühlt sich nur in soweit vor Zweifel frei, als sein persönlicher Glaube mit dem allgemeinen übereinstimmt, und in der Erziehung wurzelt.

Wirklich läßt sich auch mit gutem Grunde behaupten, daß in den beiden Büchern, **de praemiis ac poenis** und **de execrationibus** mehr als in allen übrigen Schriften unseres Verfassers, der Volksglaube, und zwar nicht bloß der rein-alexandrinische, sondern wie es scheint, selbst der palästinische durchschimmert. Hieher gehört jene Stelle: ὁ δὲ εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς, **Mang. II. 433**, gegen unten; wo, wie wir schon oben bem... recht gut eine wirkliche Verstoßung in die Hölle gemei...

könnte. Man müßte dann annehmen, Philo habe diese, seinen Ansichten sonst völlig fremde Lehre aus dem Volksglauben aufgenommen, und sich vorgestellt, daß gegen das Ende der Zeiten, zur Bestrafung der Gottlosen eigens eine Hölle gebildet werde. Ist es aber auch bloßes Bild, so ist diese Stelle immer als Akkomodation an die Meinungen des großen Haufens merkwürdig. Außerdem möchte ich auch in den Worten de execrationibus, Mang. II. 434, unten: εἶθ' οἷα μήτηρ φιλόστοργος οἰκτιεῖται μὲν υἱοὺς καὶ θυγατέρας ἃς ἀπέβαλεν, οἳ καὶ ἀποθανόντες, καὶ ζῶντες ἔτι μᾶλλον, ὀδύναι τοῖς τοκεῦσιν ἐγένοντο. Πάλιν δὲ νεάσασα εὐφορήσει, καὶ τέξεται γενεὰν ἀνεπίληπτον, ἐπανόρθωμα τῆς πρότερον, eine vergeistigende Anspielung auf die jüdische Lehre von der Auferstehung des Fleisches finden. Daß er auch das Weltgericht mit seinen Posaunen kannte, haben wir oben darzuthun versucht.

Zum Schlusse wollen wir noch ein Verzeichniß der Stellen geben, welche Philo als messianisch anführt. Es sind die Capitel Leviticus XXVI. und Deuter. XXVIII. ganz. Ferner werden aus Deuter. XXX. namentlich die Verse 11 bis 14 als sehr bedeutsam angeführt, man vergleiche z. B. de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen oben. Aus der alexandrinischen Uebersetzung von Num. XXIV. 7, ist die Lehre vom großen Kriegshelden entlehnt; aus Exod. XXIII. 28. oder Deuter. VII. 20, die Weissagung von den Wespenschwärmen, welche gegen die Feinde Israels streiten sollen.

Außerdem werden von andern Schriften des alten Testaments bloß angeführt, Psalm 120, 8. und Jesaias 54, 1., aus letzterem ist jedoch wahrscheinlich die Lehre genommen, daß die wilden Thiere in der Zeit des Segens ihre Natur verändern und zahm werden sollen, wenn dieselbe nicht anders zunächst aus einer traditionellen Deutung von Levit. XXVI. 6, entstanden ist, auf welche dann in allewege jene Stellen

der Propheten, daß der Löwe Stroh fressen soll u. s. w., großen Einfluß gehabt hätten.

Alle diese Sprüche kommen auch im neuen Testamente als messianisch vor. Deuter. XXVIII. ist bloß eine weitere Ausführung von Levit. XXVI. Aus diesem Capitel wird der zwölfte Vers 2. Cor. VI, 16. messianisch benützt, der Spruch, Deuter. XXX. 12, von Philo, wie wir bemerkten an vielen Stellen, als sehr bedeutsam gebraucht, wird ebenfalls im messianischen Sinne von Paulus Rom. X. 6, angeführt. Die Stelle, Num. XXIV. 7, finde ich wieder bei Mat. II. 15, wenigstens hat sie bewirkt, daß man, Hos. XI. 1, messianisch deutete. Die Wespen von Deuter. VII. 10. oder Exod. XXIII. 28, wiederholen sich in den Heuschrecken, welche nach Apocal. IX. 3—12. alle diejenigen plagen, die nicht mit dem Siegel Gottes bezeichnet sind.

Außerdem wird Jes. LIV. 1, von Paulus Galat. IV. 27, als messianisch angezogen.

Dagegen könnte auffallen, daß Philo die berühmte Weissagung, Genes. XII. ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, ohne alle Beziehung auf künftige Hoffnungen seines Volks, und auf eine abgeschmackte Weise erklärt. Man vergleiche das erste Buch von den Träumen, Pf. V. 80, wo er sich so vernehmen läßt: „In dir sollen alle Geschlechter gesegnet werden." Dieser Orakelspruch paßt in zweifacher Hinsicht auf den Weisen, nämlich in Beziehung auf ihn selbst und auf sein Verhältniß zu andern Menschen. Wenn mein Geist sich durch vollkommene Tugend reinigt, so werden auch die irdischen Stämme in mir, d. h. die Sinne und der Leib rein. Und wenn ein Mann die Weisheit lieb gewinnt, so muß nothwendig auch das Haus, die Stadt, das Land und das Volk, in dem er lebt, glücklich werden. Denn gleichwie angezündeter Weihrauch die Umstehenden mit Wohlgeruch über=

strömt, so werden auf dieselbe Art die Nachbarn des Weisen, da sie die von ihm ausgehende Düfte der Tugend einsaugen, selbst besser und weiser!“

Philo konnte dieses menschenfreundliche Orakel deßwegen nicht in einem höheren Sinne deuten, weil seine Erwartungen einseitig und jüdisch waren, und weil sein Messias nur dem auserkornen Volke Heil, den Heiden aber Verderben bringt.

Inhalt
des ersten Theiles.

Erstes Capitel.

Seite.

ueber Philo's Leben 1

Zweites Capitel.

ueber seine Schriften 7

Drittes Capitel.

ie Zeit Philo's 37

Viertes Capitel.

er Kanon Philo's 46

Fünftes Capitel.

on der Inspiration der heiligen Schriften 54

Sechstes Capitel.

on der Erklärung der heiligen Schriften 68

Siebentes Capitel.

ott, das System der göttlichen Kräfte 113

a) Namen Gottes bei Philo . . . . Ebd.

b) Gottes inneres Wesen 117

c) Gott nach seinem Verhältnisse zu der Welt . 121

d) Die göttlichen Kräfte 143

Achtes Capitel.

om göttlichen λόγος 168

a) Wortbedeutung . . . . Ebd.

b) Der göttliche Logos 176

Seit.
c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφία 213
d) Vom πνεῦμα ἅγιον 229
e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person 245

Neuntes Capitel.

Von der Weltschöpfung . . . . [illegible]

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen 338

Eilftes Capitel.

Von den Engeln 357

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menschen 373

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden 415

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorsehung, und von dem besondern Plane Gottes in Betreff der jüdischen Nation . . 471

Kritische Geschichte

des

Urchristenthums.

I. Theil.

Philo

und die

jüdisch=alexandrinische Theosophie.

II. Abtheilung.

Durch

August Friedrich

A. F. Gfrörer,

Bibliothekar in Stuttgart, Mitglied der K. Dänischen Akademie der Alterthumsforscher in Kopenhagen.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Zweite unveränderte Auflage.

Stuttgart.

E. Schweizerbart's Verlagshandlung.

1835.

Inhalt

des zweiten Theiles.

Fünfzehntes Capitel.

	Seite.
Beweis, daß die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter, als er selbst, sind, und daß sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren. — Verpflanzung derselben nach Palästina	1
a) Die LXX.	8
b) Der Siracide	18
c) Das zweite und dritte Buch der Makkabäer	52
d) Aristeas	61
e) Aristobulos	71
f) Die ältesten Stücke aus den Sybillinen	121
g) Das vierte Buch der Makkabäer	173
h) Das Buch der Weisheit	200
i) Resultat aus dem Bisherigen	272
k) Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Judäa. — Die Therapeuten	280



Seite.

l) Die Essäer 299
m) Josephus 356
n) Die Doketen 368
o) Simon Magus und Elxai 370
p) Gamaliel, Lehrer des Apostel Paulus, Vorsteher einer Schule griechischer Weisheit 402



Fünfzehntes Capitel.

Beweis, daß die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter, als er selbst, sind, und daß sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren. — Verpflanzung derselben nach Paläſtina.

Wir haben in den vorhergehenden Kapiteln die Reli-
ionslehre Philo's dargelegt. Man könnte dieselbe im All-
emeinen als einen rationalen Supranaturalismus bezeichnen.
Sie unterscheidet sich nämlich von dem groben Offenbarungs-
lauben durch die Voraussetzung, daß Gott nicht begreiflich
och sichtbar sey, daß er also aus den heiligen Urkunden
eggedeutet werden müsse. In diesem einen Punkte ist Philo
it den Schulen der christlichen Rationalisten einverstanden,
er in den andern geht er himmelweit von ihnen ab. Er
hauptet nämlich besondere Führung seiner Nation, und
eser entsprechend, besondere, obwohl vermittelte Wirkungen
f sein Volk, welche Wirkungen sich in der Urgeschichte in
Bundern aller Art gezeigt, und in der Zukunft durch noch
ößere Fügungen sich verherrlichen werden. Das Mittelglied
ischen beiden Gegensätzen bildet, als Werkzeug, die Allegorie;
s Dogma, die Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften;
nn diese beiden thun alles, was nach der gewöhnlichen
nsicht der Herr selbst bewirkt hat.

Das Ganze der philonischen Lehren bildet ein mürbes
nd loses Gewebe, kaum durch die Phantasie zusammenge-
lten. Der Verstand findet überall schneidende Widersprüche,
nn fast jede Lehre streitet mit sich selbst oder mit ihren
chwestern.

Philo kennt einen Kanon heiliger Bücher, und doch gebraucht er diese nicht in der Urschrift, sondern in einer Uebersetzung, und erlaubt sich wider alles Recht, aus hebräischen Eigennamen griechische Etymologien herauszudeuten. Er behauptet auf's strengste die Inspiration der heiligen Schriften, und doch wird diese Behauptung durch die willkührlichste Interpretation umgangen. Er lehrt, daß Gott nicht nur unsichtbar, sondern auch, daß er rein unbegreiflich sey, daß er außer aller Berührung mit der Endlichkeit stehe, und doch kennt er seine geheimsten Plane über die Weltregierung, und behauptet, daß dieser unsichtbare, selbst Moses unbegreifliche Gott die Juden zu seinem Eigenthum auserkoren, daß er in ihre frühere Geschichte mächtig eingegriffen habe, und es auch in Zukunft noch herrlicher thun werde. Er lehrt einen zweiten Gott, den Sohn des Höchsten, den Logos, und doch stellt er ihn wieder als Weltseele, als Idee der Ideen, nach Plato, dar. Er lehrt, Gott sey Alles in Allem, Nichts ohne ihn, Alles durch ihn, und doch behauptet er die Ewigkeit der Materie, als eines ungöttlichen Princips. Er lehrt die Verderbtheit der Welt, den Abfall der Ideen, und doch soll selbst die unorganische Masse nur schlafender Geist, und das Weltganze die schönste, göttlichste Harmonie seyn. Er lehrt ferner, Gott sey sich selbst genug, ohne alle Beziehung zu irgend einer Creatur, und doch gibt er ihm auf orientalische Weise einen Hofstaat von Engeln. Er lehrt, die Menschenseelen seyen durch Abfall vom Himmel auf die Erde gekommen, und doch läßt er den ersten Menschen theilweise von den Engeln gebildet, selbst den Geist eingeblasen werden, nach der Erzählung der Genesis. Er lehrt, der Leib sey das böse Princip, und der Mensch, an diesen gebunden, keines Guten fähig, sondern alles komme von oben, vom Vater des Lichts, und doch erklärt er den Menschen für sittlich frei. Er lehrt ferner, der Mensch könne nur durch

gend das Wohlgefallen der Gottheit erringen, und doch hat sich Gott von allen Nationen nur die jüdische zu seinem Eigenthum auserkoren. Seine Tugenden sind die Tugenden der Resignation, sein höchstes Glück, vom Leibe befreit zu werden, und doch lehrt er ein irdisches, alles Glück umfassendes Reich und langes Leben darin als höchste Stufe der Wonnen.

Wenn dieß nicht ein Gewebe von Widersprüchen ist, so gibt es kein anderes. Aus diesen Widersprüchen schließe ich mit Sicherheit: Philo hat sein System nicht geschaffen, sondern aus Bausteinen seiner Zeit aufgeführt. Sollte dieser Schluß kühn scheinen, so berufe ich mich auf eine Erfahrung, die durch jedes Blatt aus der Geschichte der Philosophie bestätigt wird. Nur der Genius producirt; aber dieser fährt auch immer gerade aus zum Ziele; seine Ahnenprobe ist Consequenz. Wo Widersprüche sind, da ist geradezu Mangel an der Schöpferkraft, die nur sich selbst gleicht, anzunehmen. Nehmt einen Philosophen, welchen ihr wollt, weis't ihm wirkliche Widersprüche nach, so dürft ihr versichert seyn, daß sein Genius in diesen Punkten einer Zeitmeinung unterlegen ist.

Diese allgemeine sichere Regel auf Philo angewandt, beweist schon für sich unwidersprechlich, daß er uns im Wesentlichen nur Zeitmeinungen gegeben hat. Dasselbe geht auch aus andern Gründen hervor. Denn, um nicht davon zu reden, daß er da und dort verschiedene, von andern herrührende Erklärungen gewisser Stellen der heiligen Schriften anführt, welche insgesammt die Allegorie und die Lehre vom Logos voraussetzen, so beweist die Art seiner Darstellung, daß die Grundzüge seiner Lehre damals allgemein bekannt waren. Hätte er nämlich nicht Leser vorausgesetzt, die mit seinen Ansichten vertraut oder einverstanden seyn mußten, wie würde er dann mit so unglaublicher Sicherheit die ausschweifendsten

Dinge vorbringen, welche, für unsere Ohren wenigstens, wie die Reden der delphischen Pythia, keinen Sinn haben.

Aus der christlichen Lehre, die so viel Gleiches enthält, kann er nicht geschöpft haben, aus dem einfachen Grunde, weil er früher schrieb, als irgend ein Christ in Alexandria war, früher, als irgend ein christliches Buch verfaßt wurde. Ebensowenig können die Apostel unsern Verfasser benützt haben; denn es wäre lächerlich, wenn man voraussetzen wollte, seine Schriften seyen so unglaublich schnell verbreitet worden, daß verschiedene Menschen, die in andern Ländern lebten, aus ihm ihre Weisheit borgen konnten. Etwas der Art kommt wohl jetzt vor, wo ein originelles Werk gleich hundert hungernde Federn in Bewegung setzt, damals aber, in Ländern ohne Literatur und Druckerpresse, gewiß nicht. Es ergibt sich also von selbst die Gewißheit, daß ein Theil der heiligen Schriftsteller aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit ihm, nämlich aus der alexandrinisch jüdischen Theosophie, geschöpft hat. Weil aber diese Ansicht im Widerspruche steht mit sonst verbreiteten, weil sie gewisse Grundsätze des (ob groben, ob feinen) Offenbarungsglaubens an der Wurzel angreift, und weil es nothwendig ist, in diesem Felde mit eisernen Beweisen gewappnet aufzutreten, so werden wir in diesem Abschnitte zeigen: 1) daß die Hauptlehren Philo's sich auf zwei Jahrhunderte zurück verfolgen lassen; 2) daß sie zu seiner Zeit Eigenthum großer Partheien waren; 3) daß sie längst in Judäa, und sogar im Sitze der jüdischen Orthodoxie, in Jerusalem, Eingang gefunden hatten.

Ich sage, die Grundzüge seiner Lehre, denn Niemand wird läugnen, daß er manches Einzelne selbst aufgebracht, Manches aus den Werken der Hellenen, die er so gut kannte, entlehnt haben mag. Unter diesen Grundlehren verstehe ich: erstens, den Glauben, daß die Materie unrein und ungöttlich sey, und diesem gemäß, die rationalistische Voraussetzung, daß

Gott der Herr nicht sichtbarlich erscheinen könne, wie das alte Testament will, verbunden mit der supranaturalistischen Annahme einer besonderen Erwählung der jüdischen Nation und besonderer Offenbarung, die ihr zu Theil geworden sey; ferner die Allegorie als Werkzeug, um die verborgene Weisheit zu finden und zu rechtfertigen; dann die Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften; in der religiösen Anthropologie die Behauptung, daß der Leib Urquell des Bösen sey, und die Lehre vom himmlischen Ursprung und von der Präexistenz der Seelen; endlich, in Hinsicht auf die Gnadenmittel, die Ertödtung des Fleisches, die Tugenden der Resignation, Zurückgezogenheit von der Welt, Einsamkeit, Glaube, Liebe und Hoffnung.

Diese Lehren hängen genau zusammen; als ihren Mittelpunkt kann man die Allegorie betrachten, wo diese angetroffen wird, da finden sich in der Regel auch die anderen. Was natürlich ist; denn sie wurde ebendeßhalb angewandt, weil Gott der Herr nicht so sichtbarlich erscheinen darf, wie der Wortsinn der heiligen Urkunden besagt; sie setzt also die Lehre von der Unreinheit der Materie und der gänzlichen Abgeschiedenheit Gottes von der Welt voraus. Dieß leitet aber ferner, (da die alexandrinische Allegorie offenbarungsgläubig ist), auf den Begriff des Logos und der göttlichen Kräfte. Andererseits entsteht daraus die Anforderung an den Menschen, sich von der Materie oder dem Leibe, weil er der Quell des Bösen ist, zu entfernen; daher die Tugenden der Resignation. Sollte dieß aber möglich seyn, so mußte der Geist einen vom Leibe völlig verschiedenen Ursprung haben, mit anderen Worten, man mußte ihn aus dem reinsten Theile der Schöpfung, dem Himmel, herleiten, welchem schon der alte Volksglaube, den man in diesem Punkte beibehielt, unsterbliche Geister als Bewohner zugewiesen hatte.

So enge sind diese alexandrinischen Lehren verschwistert,

ob sie gleich auf einen unauflöslichen Widerspruch gebaut sind, nämlich auf die doppelte Behauptung, daß Gott unbegreiflich und von der Welt rein abgeschlossen sey, und daß er dennoch die Juden einer besonderen geschichtlichen Offenbarung gewürdigt und zu besonderen Zwecken aus allen Völkern der Erde auserkoren habe. Will man das Wesen dieses Widerspruchs noch tiefer erfassen, so kommt er auf die ungehörige Einmischung des Verstandes in das Gebiet der Phantasie zurück. Das Verhältniß der Endlichkeit zu Gott gehört, seiner wissenschaftlichen Begründung nach, oder als Gegenstand des Wissens, der reinen Denkkraft, als inneres Leben, dem Gefühle, als positives Institut oder als Volksglauben, der Einbildungskraft an. Wenn sich der Verstand in letztere mischen will, so entsteht eine **confusio generum**, ein Zwitterding. Er kann in diesem Felde, wenn er mit Schärfe gebraucht wird, nur zerstören, nicht aufbauen oder vertheidigen. Dennoch wird er in allen Religionen zu diesem Zwecke benützt; denn wir lernen eher glauben als einsehen, unsere Einbildungskraft wird früher geübt als der Verstand, und der religiöse Glaube ist in der Regel eine Frucht der Erziehung, deren frühe der Kindheit eingepflanzte Eindrücke eine unzerstörbare Macht erlangen. Später, wenn der Mensch heranreift, möchte er sich von seinem Glauben auch Rechenschaft geben, aber gewöhnlich ist derselbe schon zu tief gewurzelt, oder die Denkkraft zu beschränkt, um dem Verstande, den man zu Hülfe ruft, sein volles Recht zu geben. Es wird eine Gränze gezogen, über welche er nicht hinausstreben darf; er soll sich nicht frei bewegen, sondern einem Zwecke dienen; und die letzten Beweise, mit denen man ihn zu fechten zwingt, sind am Ende immer wieder dem Gefühl, das doch eigentlich erst gerechtfertigt werden sollte, entnommen. **Si c'étoit véritable, bon Dieu, où en serions-nous?** ruft Colerus in seiner Lebensbeschreibung Spinoza's aus, um diesen Philo-

sophen mit einem Hiebe niederzuschlagen; und dieser Satz kehrt unter den verschiedensten Gestalten in jeder Apologie als letzter und stärkster Grund wieder. Und doch ist er bloß der Ausspruch eines Bedürfnisses, das der menschlichen Natur nicht nothwendig angehört, das sich bei den verschiedenen Sekten desselben Glaubens, oder in anderen Religionen, wie die jüdische, mahomedanische, heidnische, entweder gar nicht, oder in ganz anderer Gestalt findet, und also auch keine ewige Wahrheit begründen kann, sondern von der bloßen Erziehung abhängt.

So geht es nun einzelnen Menschen und ganzen Völkern, und auch jene Erscheinung bei Philo ist aus dieser Quelle zu erklären. Zu seiner Zeit war der alte Volksglaube Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Eine Folge davon war, daß der Verstand denselben abänderte, und die neue Behauptung, daß Gott rein unbegreiflich sey, einführte. Hätte er aber diesen Satz folgerichtig ausgeführt, so mußte nothwendig der Glaube an eine besondere Offenbarung aufgegeben werden; denn wozu diese, wenn der menschliche Geist nach jener ersten Voraussetzung nicht die Kraft besaß, sie zu begreifen? Ebenso verhält er sich mit der Lehre, daß nur die Tugend vor Gott gefalle; mit ihr konnte die alleinige Erwählung Israels unmöglich bestehen. Aber gegen diese an sich völlig richtige Folgerungen sträubte sich das National-Gefühl, und so entstand jene sonderbare, sich selbst widersprechende Theosophie.

Da die nämlichen Ursachen in unserem Glauben wirken, so kehrt auch dieselbe Erscheinung in unseren Lehrgebäuden wieder, und es ist ein leichtes, solche widerstrebende Elemente in ihnen nachzuweisen, nur daß sie hier künstlicher versteckt sind, während sie in dem glänzenderen Farbenschmuck der Alexandriner auch schärfer hervortreten.

Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück. Wir

werden von jetzt an jene Ansichten, die wir oben für Grundzüge der alexandrinischen Theologie erklärt haben, in einer Reihe von Quellen nachweisen, die meist älter sind als Philo, zum Theil auch gleichzeitig. Diese Quellen sind 1) gewisse Spuren in der Uebersetzung der LXX.; 2) die Sprüche Sirach zum Theile; 3) einige der kleineren Apokryphen; 4) Aristeas; 5) die Fragmente Aristobuls bei Eusebius; 6) das sogenannte vierte Buch der Makkabäer, oder περὶ λογισμοῦ; 7) die ältesten Stücke der Sibyllinen; 8) das Buch der Weisheit; 9) die Nachrichten über die Essäer und Therapeuten; 10) einige andere Spuren bei Josephus; 11) gewisse sehr wichtige Stellen des Talmud und der Ketzergeschichte des Epiphanius.

a) Die LXX.

Beginnen wir mit der Septuaginta. Es ist dieß die älteste Quelle alexandrinisch jüdischer Bildung, da wenigstens die Uebersetzung des Pentateuchs, zufolge der konstanten Angaben Philo's und Josephus und zufolge des noch wichtigeren Zeugnisses in Aristobuls Fragmenten, das wir unten beibringen werden, in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus hinaufreicht, und da das ganze Uebertragungswerk der gesammten heiligen Urkunden zur Zeit des Siraciden, nach den Worten in der Einleitung zu den Sprüchen seines Großvaters, geschlossen seyn mußte.

Viel dürfen wir nun billiger Weise von dieser Quelle nicht erwarten, theils wegen ihres hohen Alters, theils weil eine Uebersetzung eben nicht geeignet ist, eigene Ansichten in Menge unterzulegen. Wir müssen zufrieden seyn, wenn wir solche Abänderungen des althergebrachten Glaubens in ihr antreffen, aus denen mit der Zeit die ausgebildeten Lehren der alexandrinischen Theosophie wie aus einer Wurzel emporsprossen konnten. Als einen solchen Grundzug haben wir die Meinung bezeichnet, daß Gott, der Herr, nicht auf die

Weise sichtbar erscheinen könne, wie das alte Testament lehrt; wenn diese Ansicht im Bunde mit festem Offenbarungsglauben Wurzel gefaßt hatte, so konnte leicht die spätere Gestaltung der alexandrinischen Weisheit daraus hervorgehen. Sollten wir also die bezeichnete Meinung mit Sicherheit in den LXX. nachweisen können, so sind letztere, nach aller Wahrscheinlichkeit, als Quelle für die Anfänge der alexandrinischen Theosophie zu betrachten.

Wirklich ist dieß nun der Fall, und zwar auf eine merkwürdige Art. Beginnen wir mit dem Pentateuch. Viermal kommt in den fünf Büchern Mosis, so viel ich finde, ein Schauen Gottes vor. Von diesen vier Stellen übersetzt der Grieche zwei ganz anders, als der Urtext lautet, und der Grund, warum er in den zwei übrigen sich keine Abweichung erlaubte, läßt sich auch bei der Voraussetzung, daß Gott, nach seiner Ansicht, unmöglich geschaut werden könne, genügend nachweisen.

Bekanntlich findet sich im Pentateuch eine verschiedene Lehrweise über das Verhältniß des göttlichen Wesens zum menschlichen Erkenntnißvermögen. In der Genesis wirkt Gott überall sichtbarlich; er erscheint dem Adam und den Patriarchen, und spricht mit ihnen; diese Erzählung setzt also voraus, daß Gott geschaut werden könne, obgleich dieß selten ausdrücklich gesagt wird. Eine entgegengesetzte Ansicht kommt, Exodus XXXIII. 20 — 23, vor, wo der Herr dem großen Propheten Moses erklärt, es könne Niemand am Leben bleiben, der Gott schaue, welche Meinung auch Exod. XX., 19. und III., 6. und an anderen Orten wiederholt wird. Aber ganz anders lautet eine Stelle desselben Buches, nämlich Exod. XXIV. 9 — 11, nach welcher nicht bloß Moses, der große Prophet, sondern auch die 70 Aeltesten den Herrn mit ihren Augen sahen. Es heißt nämlich: „Moses, Aron, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten aus Israel stiegen hin-

auf und sahen den Gott Israels. Unter seinen Füßen war es wie glänzender Saphir und wie Strahlenglut des Himmels. Und der Herr legte seine Hand nicht an die Obersten aus Israel, und da sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie."

Es ist dieß ohne Zweifel der stärkste Ausspruch in den gesammten Schriften des alten Bundes, denn nicht von der δόξα ϑεοῦ oder der Lichtwolke ist hier die Rede, welche den Herrn sonst, nach der Meinung der Juden, umhüllt, sondern von ihm selbst; sie sahen ja seine Füße, und der Beisatz, „der Herr legte seine Hand nicht an sie," spricht deutlich die Verwunderung des Erzählers über das Außerordentliche dieser Erscheinung aus.

Dieser merkwürdigen Stelle unterlegt nun der Grieche einen ganz anderen Sinn. Seine Uebersetzung lautet so: καὶ ἔιδον τὸν τόπον, οὗ ἑιστήκει ὁ ϑεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνϑου σαπφείρου, καὶ ὥσπερ ἔιδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καϑαρότητι· καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ ἕις· καὶ ὤφϑησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ ϑεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον. Es sind drei wichtige Abweichungen, die alle dieselbe Absicht verrathen: ἔιδον τὸν τόπον, οὗ ἑιστήκει ὁ ϑεὸς, dann καὶ διεφώνησεν οὐδὲ ἕις, endlich καὶ ὤφϑησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ ϑεοῦ. Der Zweck, die sichtbare Erscheinung Gottes zu entfernen, liegt am Tage. Merkwürdig ist nun, daß schon der babylonische Talmud, Tractat Megillah cap. I. fol 9., diese Stelle den Alexandrinern als eine absichtliche Verfälschung vorwirft. Es werden dort dreizehn absichtliche Verdrehungen aufgeführt, worunter als die zehnte Exod. XXIV. 11. Man vergleiche Carpzov Critica sacra veteris testamenti, pag. 520 oben, und Hottinger Thesaurus philologicus, pag. 325 unten, und 326 oben. Dieser Vorwurf beweist, daß schon in sehr alter Zeit keine hebräische Leseart bekannt war, welche

der griechischen Uebersetzung zur Rechtfertigung dienen konnte. Dieß, so wie der große Umfang der Abweichung nöthigt uns, eine absichtliche Veränderung anzunehmen. Ganz ähnlich ist die andere Stelle Num. XII. 8. Jehova spricht: „Mund zu Mund rede ich mit ihm und lasse ihn schauen nicht in Räthseln; das Bild Jehovas schauet er.“ Der Gegensatz zwischen Räthsel und Wahrheit, so wie der Ausdruck תְּמֻנָה beweist unwidersprechlich, daß hier vom wirklichen Anschauen Jehovas, nicht blos von Gesichten, die Rede ist; und diese Stelle ist beinahe so stark, wie die zuletzt angeführte. Der Alexandriner übersetzt sie folgendermaßen: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω ἀυτῷ ἐν ἔιδει, καὶ ου' δὶ ἀινιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου ἔιδε* etc. Statt תְּמֻנָה wird hier die *δόξα κυρίου* unterschoben, und der Beisatz *ἐν ἔιδει*, der gar nicht zu der Antithese *καὶ ὀυ δὶ ἀινιγμάτων* paßt, macht das Ganze zu einem Mittelding zwischen Schein und Wahrheit, zu einer bloßen Vision. Der Sinn des Originals ist also ganz abgeändert, und diese Stelle weist auf dieselbe Ansicht bei dem Uebersetzer hin, wie die andere. Sonst kommt noch zweimal ein Schauen Gottes im Pentateuch vor; diese beidenmale übersetzt der Grieche wörtlich. Die erste Stelle ist Genes. XXXII. 30, wo Jakob über die göttliche Erscheinung vom 24. Verse desselben Kapitels sagt: (*καὶ ἐκάλεσεν Ἰακὼβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου· ἔιδος θεοῦ*) *ἔιδον γὰρ θεὸν, πρόςωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή*. Allein es ist zu bemerken, daß weder der Urtext, noch der griechische Uebersetzer jenen Mann des 24. Verses, der mit Jakob rang und ihn nicht zu überwältigen vermochte, für den höchsten Gott Jehovah halten konnten; deßwegen kann der 30. Vers auch bloß den Sinn haben: „ich habe den Herrn in seinem Engel oder seinem Stellvertreter geschaut, und so beschränkt widerspricht dieser Satz der alexandrinischen Lehre durchaus nicht. Ebenso verhält es sich mit der zwei-

ten Stelle Numer. XIV. 14., wo Moses zu Jehova spricht: πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ταύτης ἀκηκόασιν, ὅτι σὺ εἶ κύριος ἐν τῷ λαῷ τούτῳ, ὅστις ὀφθαλμοῖς κατ' ὀφθαλμοὺς ὀπτάζῃ, κύριε, καὶ ἡ νεφέλη σου ἐφέστηκεν ἐπ' αὐτῶν. Denn die Worte: ὀφθαλμοῖς κατ' ὀφθαλμοὺς ὀπτάζῃ, die an sich so stark lauten, sind nach dem Zusammenhang auf die, vier Verse früher erzählte, Erscheinung der δόξα θεοῦ zu beziehen: καὶ ἡ δόξα κυρίου ὤφθη ἐν τῇ νεφέλῃ ἐπὶ τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ. Es ist also hier nicht von Jehova, sondern von der Schechinah die Rede, welche selbst nach Philo von den Sterblichen geschaut werden darf.

Im Buche Hiob kommen zwei Stellen vor, welche von sichtbarer Erscheinung Gottes reden; beidemal übersetzt der Grieche anders. Die erste ist cap. XIX. 25, 26, 27. Die bekannten schwierigen Worte: „in meinem Fleische werde ich Gott schauen, ihn selber werde ich sehen mit meinen Augen" ꝛc. Die LXX. lautet ganz anders: οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων, ἐπὶ γῆς· ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακε, καὶ οὐκ ἄλλος, πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ. Kein Wort von Schauen; man kann nicht zweifeln, daß es absichtlich entfernt ist.

Die zweite Stelle ist cap. XXXV. 14.: „Wenn du auch sprichst, man sehe ihn nicht, so wird er doch richten." Der Grieche übersetzt: αὐτὸς γὰρ ὁ παντοκράτωρ, ὁρατής ἐστι τῶν συντελούντων τὰ ἄνομα, καὶ σώσει με· κρίθητι δὲ ἐναντίον αὐτοῦ etc. Auch hier ist das Schauen Gottes, wie es scheint, absichtlich umgangen.

In den Psalmen finde ich zwei Stellen dieser Art. Beide übersetzt der Grieche anders. Die erste ist Psalm XVII. 15.: „In Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, ich werde

mich beim Erwachen an deinem Anblick sättigen." Die LXX. übersetzen ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου. Mit einer kleinen Abänderung wird hier geholfen; statt Schauen, Geschaut werden, statt des Herrn, seine Lichtwolke.

Noch zähle ich hieher Psalm XXXXII. 3.: „Meine Seele dürstet nach dem Herrn, dem lebendigen Gott; wann werde ich gehen dürfen und das Antlitz Gottes schauen? Der Text lautet ואראה פני אלהים; die gewöhnlichen Ausgaben lesen אֵרָאֶה: ich werde erscheinen vor dem Angesichte Gottes. Allein andere Ausgaben, unterstützt von einigen Codic. und alten Versionen, haben אֶרְאֶה; diese Leseart halte ich für wahrscheinlicher, weil sonst überall, wo ראה passive gebraucht wird, את oder אל dabei steht, cfr. Exod. XXIII. 17. XXXIV. 24. Deuter. XVI. 16. XXXI. 11. 1. Sam. I. 22. Nur Jesajas I. 12. macht eine Ausnahme. Der Alexandriner übersetzt nun diese Worte; ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα· πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ. Im Fall, daß jene Leseart, die wir für wahrscheinlich halten, die alte ist, so hat er sich hier dieselbe Abweichung erlaubt, wie Exod. XXIV. 10. Doch wollen wir auf diese Stelle kein Gewicht legen, weil sie nicht sicher ist.

Bei Jesajas kommen zwei Aussprüche in Betracht. Erstlich cap. XXXVIII. 11., wo der hebräische Text so lautet: „Ich sprach, nicht mehr werde ich Jehova schauen, Jehova im Lande der Lebendigen. Der Alexandriner übersetzt: οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων, οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς. Die Abweichung ist doppelt. Erstens hat er das Schauen Gottes entfernt, zweitens dem Verse eine messianische Bedeutung unterlegt. Denn messianisch muß er genommen werden, wie sowohl aus dem Zusammenhange, als aus der Vergleichung mit cap. XL. 5. nach der LXX. hervorgeht.

Die zweite Stelle aus Jesajas ist cap. **VI. 1.**: „Ich sah den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Throne, und seine Schleppen erfüllten den Tempel.“ Der Grieche übersetzt ἔιδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ ὄικος τῆς δόξης αὐτοῦ. Hier ist zwar das Schauen Gottes beibehalten, allein die Abänderung im zweiten Gliede πλήρης ὁ ὄικος τῆς δόξης ἀυτοῦ macht wahrscheinlich, daß der Uebersetzer bloß an die Schechinah dachte, nicht an den Herrn selbst, wie der hebräische Text auslegt. Folglich ist diese Stelle im Grunde auch als ein Beweis eigenthümlicher späterer Theologie anzusehen, wie die anderen.

Sonst kommen, so viel uns bekannt ist, nur noch zwei Aussprüche dieser Art in den Büchern des alten Bundes vor. Nämlich **Amos. IX. 1**: „Ich sah den Herrn am Altare stehen;“ und **I. regum XXII. 19.**, wo der Prophet Micha die Erzählung eines Gesichtes mit den Worten beginnt: „Ich sehe Jehova auf seinem Throne sitzen“ ꝛc. Beidemale übersetzt der Grieche wörtlich. Dieß scheint gegen jene Regel zu sprechen; allein man muß bedenken, daß in diesen beiden Stellen nur von symbolischen Visionen die Rede ist, die kein Mensch für äußere Wahrheit halten wird. Der Alexandriner konnte also auch bei der lebhaftesten Ueberzeugung, daß Gott unbegreiflich und unsichtbar sey, in diesen zwei Fällen getrost den Wortsinn beibehalten.

Nun können wir aus diesen Thatsachen die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse ziehen. Von den zwölf Stellen der Bücher des alten Bundes, in denen ein Schauen Gottes vorkommt, übersetzen die **LXX.** acht anders, als der Urtext lautet, und diesen Abweichungen liegt die gemeinschaftliche Absicht zu Grunde, die Sichtbarkeit Gottes zu entfernen; die vier übrigen Aussprüche, deren ursprünglicher Sinn beibehalten wird, sind von der Art, daß sie die Möglichkeit,

Gott zu sehen, nicht nothwendig enthalten, und also auch bei entgegengesetzter Ansicht unverändert angenommen werden konnten.

Diese merkwürdige Erscheinung gibt uns vollkommenes Recht zu dem Schlusse, daß unter den Juden Alexandriens in der frühen Zeit, wo die Uebersetzung vollbracht wurde, eine von der althergebrachten sehr verschiedene Ansicht über das Wesen Gottes Eingang gefunden hatte. Ich sage mit gutem Bedachte, unter den Juden Alexandriens; denn man hat längst nachgewiesen, daß die LXX. weder von palästinischen Verfassern, wie die Sage will, noch von einem einzigen Uebersetzer herrührt, sondern verschiedene, zu verschiedenen Zeiten lebende Alexandriner haben daran gearbeitet. Da sie nun in jener Ansicht übereinstimmen, so folgt, daß dieselbe unter der Masse der ägyptischen Juden verbreitet seyn mußte. Also diese Alexandriner glaubten, daß Gott nicht sichtbar geschaut werden könne, folglich auch, daß er niemals sichtbar erschienen sey. Da nun aber das alte Testament einen ganz übernatürlichen Charakter trägt, und Gott überall in die Welt eingreifen läßt, und da andererseits nach allen Anzeigen die Juden in Aegypten so gut als ihre Brüder in Asien dem strengen Offenbarungsglauben treu blieben, so mußte jene Abweichung von der hergebrachten Ansicht über das Wesen Gottes die wichtigsten Folgen für die jüdische Theologie haben; sie mußte namentlich auf die Lehre von göttlichen Kräften und von Mittelwesen, und von einem außerweltlichen, der Endlichkeit durchaus entfremdeten Gott leiten, oder vielleicht richtiger: diese letztere Lehre muß schon vorausgesetzt, und die Unsichtbarkeit Gottes erst aus ihr abgeleitet werden.

Es ist demnach höchst wahrscheinlich, daß die Alexandriner zur Zeit, da die LXX. verfaßt wurde, das heißt, gegen 200 Jahre vor Christus, göttliche Mittelwesen kannten, be-

nen der Herr seine Wirkungen auf die Endlichkeit übertrug. Mit diesem Resultate müssen nun zwei Stellen der LXX. in Verbindung gesetzt werden. Die erste ist der von allen alten Uebersetzern, und auch von dem griechischen, messianisch gedeutete Ausspruch Jesaj. IX. 6. In den LXX. lautet er so: *παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.* Diese Uebersetzung ist entstanden durch Zusammenbeziehung der Worte פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל; daß sie absichtlich sey, kann kaum geläugnet werden. Man vergleiche Gesenius über diesen Vers. Durch dieselbe wird der Messias zu einem himmlischen Mittler, zum Anführer des Engelraths. Ganz auf dasselbe läuft nun die Uebersetzung der messianischen Stelle Ps. 110. 3. hinaus: *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* Die Abweichung von dem Sinne des Originals („wie aus dem Schooße des Frühroths ist dir deine Jugend") ist so bedeutend, daß man den Grund nicht in einer anderen Leseart oder einem Mißverständnisse suchen darf.

Da diese Stelle von dem Alexandriner bestimmt messianisch genommen wird, so haben wir hier abermals den Messias als eine vorweltliche göttliche Natur.

Man bedenke nun, daß die Uebersetzung der LXX., ihren späteren Theilen nach, in dieselbe Zeit gehört mit der Abfassung des Buches Daniel. Dieses macht den Messias (cap. VII. 13.) zu einem himmlischen Wesen; warum nicht auch die griechischen Uebersetzer, da in der Theologie ihres Landes sich gewiß eben so gut oder noch mehr als in der paläſtinischen, aus welcher Daniel stammt, Elemente fanden, welche auf jene Ansicht leiten konnten.

Andererseits sind in einem Buche, das so hohes Ansehen genoß, wie die LXX., und das überall als Quelle göttlicher Offenbarung galt, Stellen von der Art, wie die zwei

angeführten, von hoher Wichtigkeit für die Ausbildung der späteren Ansichten. Wenn die Lehre von einem göttlichen Mittelwesen, dem die Offenbarungen des alten Testamentes übertragen wurden, schon früher unter den ägyptischen Juden verbreitet war, was nach allem Anscheine angenommen werden muß, so konnten sie, auf solche Stellen gestützt, den Messias, der ja diesem zufolge auch ein himmlisches Wesen und Fürst des göttlichen Rathes war, sehr leicht mit dem Offenbarer des alten Bundes, mit dem Engel des Herrn identificiren. Es gehörte nur ein kleiner Schritt dazu.

Bei Philo ist dieß nun nicht der Fall. Seine strenge Ansicht vom Fleische und der Materie hinderte ihn, so weit zu gehen; dennoch weist auch er dem Logos, wie wir gezeigt haben, messianische Verrichtungen zu. Aber anders, als er, konnte das Volk denken; für dieses war die Lehre vom Messias gewiß der theuerste Theil des väterlichen Glaubens, und so mußte es auch geneigt seyn, den Ersehnten mit den herrlichsten Prädikaten, welche ihre Phantasie schaffen konnte, auszuschmücken.

Es wäre demnach schon aus diesen Anzeigen wohl möglich, daß lange vor Christus der Messias mit dem großen Mittelwesen, das wir zu Philo's Zeit unter dem Namen Logos allgemein bei den ägyptischen Juden finden, vereinigt worden seyn möchte.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich aus den LXX. für unseren Zweck folgendes Resultat:

Erstens entfernen sie den höchsten Gott auf jede Weise aus der sichtbaren Welt, welche Ansicht bei dem unbezweifelten Offenbarungsglauben der Uebersetzer uns zwingt, die Lehre von göttlichen Mittelwesen bei ihnen voraus anzunehmen. Zweitens machen sie den Messias zu einer ewigen himmlischen Natur. Diese Erscheinung beweist zwar nicht, daß sie selbst den Offenbarer des alten Bundes, den Engel des Herrn,

für eins mit dem Messias hielten, aber sehr wohl konnte ihr göttliches Ansehen bei dem Volke in der späteren Zeit auf diese Meinung leiten.

b) Der Siracide.

Auch der Siracide gehört in den Kreis unserer Forschungen; denn obgleich dieses Werk ursprünglich von einem palästinischen Juden verfaßt wurde, so werden wir dennoch unwidersprechlich darthun, daß sich alexandrinische Stücke darin finden.

Vorher müssen wir aber einen Blick auf die Sprüchwörter Salomo's werfen, weil dieses Buch Vorbild für Jesus Sirach war, und überhaupt großen Einfluß auf die spätere Theologie der Alexandriner geübt hat, wovon schon oben die Rede war.

Von den drei Theilen, aus denen es besteht, nehmen wir indeß hauptsächlich nur auf den ersten (von cap. I — IX.) Rücksicht.

Die Proverbien unterscheiden sich dadurch von allen anderen kanonischen Schriften des alten Bundes, daß sie auf eine ganz eigenthümliche Art von der Weisheit reden.

Diese ist ewig, vor der Welt, und Schöpferin derselben. — Man vergleiche die wichtige Stelle cap. VIII. 22 — 31., ebenso cap. III. 19, 20. — nur verschwindet hier die Personification. So weit ist sie ein kosmisches Prinzip. Dieselbe erscheint aber auch subjektiv als eine Thätigkeit im Menschen. Den Uebergang zwischen beiden Darstellungsweisen macht der 31. Vers des 8. Kapitels:

„Ich habe meine Lust an den Menschenkindern.“

Als solche menschliche Eigenschaft wird sie auf Gott zurückgeleitet. Die Gottheit ist der Quell, aus welchem sie den Menschen zuströmet. cfr. cap. II. 6.

„Der Herr gibt Weisheit, aus seinem Munde kommt Erkenntniß und Verstand.“

Niemand wird sagen, daß der Verfasser des ersten Theils der Sprüchwörter die Weisheit als eine eigene Substanz darstelle, aber eine andere Frage ist, ob er dieselbe nicht als eins nahm mit dem, was sonst im alten Testamente רוּחַ heißt.

Dieß ist mir in hohem Grade wahrscheinlich. Denn erstlich erscheint die *σοφία* in diesem Abschnitte mit den Prädikaten, welche in den andern Büchern des alten Bundes dem Geiste zukommen; sie ist bald eine gotteinwohnende, schöpferische Kraft, bald himmlische Wirkung auf die Seelen. Zweitens kann der 22. Vers des 8. Capitels, wo sie als Weltbaumeisterin dargestellt wird, nicht wohl einen anderen Grund haben, als in einer eigenthümlichen Erklärung von Genes. I. 2.

„Der Geist Gottes schwebete auf den Wassern.“

Denn wie leicht findet man in diesen Worten das Brüten einer göttlichen Kraft über dem Schöpfungswerke!

Für's dritte kommt in unserem Abschnitte der Geist Gottes als göttliches Prinzip gar nicht vor, sondern Alles, was sonst diesem beigelegt wird, thut die Weisheit.

Diese Gründe sind, unseres Meinens, stark genug, um jene Vermuthung fast zur Gewißheit zu erheben.

Auch sonst enthalten die Proverbien noch einige merkwürdige Züge, welche auf die spätere Theologie mächtigen Einfluß üben konnten.

Cap. III. 18. heißt es: „Sie (die Weisheit) ist ein Baum des Lebens für die, welche sie ergreifen.“ Ebenso cap. XI. 30.: „Die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens.“ Sollte dieß nun nicht eine Anspielung auf den Lebensbaum seyn, der Genes. II. 9. vorkommt? In diesem Falle hätten wir hier die erste, wiewohl leichte und unschuldige Allegorie, welche aber in späteren Zeiten, da die mystische Erklärung

2*

einstimmung. So mußte denn der Nebel, der im sechsten Verse des zweiten Kapitels genannt wird, als ein anderer Ausdruck für die Worte des zweiten Verses in der ersten Urkunde erklärt werden. Dieß vorausgesetzt, durfte man für den Geist Gottes nur die Weisheit setzen, und unsere Stelle ist genügend erklärt.

Was wir also bei dem Verfasser der Sprüchwörter schon vermutheten, nämlich daß er den רוּחַ יְהוָה mit *σοφία* verschmolzen habe, ist bei dem Siraciden wirklich der Fall. Unsere Stelle ist ein bündiger Beweis dafür.

4) In den Höhen wohne ich, die Wolkensäule ist mein Thron.

5) Den Kreis des Himmels hab' ich allein gegürtet, die Tiefen des Abgrunds durchdrang ich.

6) In den Wogen des Meeres, auf dem ganzen Erdenrunde, in jedem Volke, und unter jedem Stamme hab' ich gewirkt.

Diese Verse sind genau zu verbinden. Die Allwirksamkeit der Weisheit wird in ihnen gepriesen, und nach diesem Grundgedanken muß auch das Einzelne bestimmt werden. „In den Höhen wohne ich," d. h., ich durchdringe den Himmel, den Abgrund des Meeres, die Erde, jeglichen Theil der Welt; das ganze All ist voll meiner schöpferischen und einigenden Kraft! *τὰ ὑψηλὰ* wird aber zuerst genannt, als der edelste Theil der Schöpfung, als die Königsburg des Höchsten. Schwieriger sind die Worte: „In der Wolkensäule ist mein Thron." Bretschneider, in seinem **commentarius in Jesum Siracidem**, Seite 354, erklärt *στύλος νεφέλης* für gleichbedeutend mit *νεφέλαι* oder *ὁ οὐρανός*. Gegen die Meinung derer, welche hier die Wolkensäule von **Exod. XIII. 21.** wiederfinden, führt er folgende Gründe an: Der Verfasser des Kapitels spreche von dem Wirken der Weisheit bei der Schöpfung, und könne unmöglich so schnell in spätere Zeiten

herabspringen; dann fordere der Parallelismus dieselbe Bedeutung für στύλος νεφέλης, wie für ὑψηλά; endlich sage auch Baruch (III. 29.), die Weisheit wohne im Himmel, und halte sich in den Wolken auf. — Der Sinn des Ganzen sey: die Weisheit war nur Gott allein bekannt, den Sterblichen noch nicht geoffenbaret. — cfr. Dogmatik der Apokryphen von demselben Verfasser pag. 223. —

Diese Gründe haben kein Gewicht. Die Stelle aus Baruch paßt gar nicht, sie ist eine Anspielung auf Deuteron. XXX. 12. 13., und drückt den allgemeinen Gedanken aus, daß die Weisheit von Gott komme. Der Parallelismus ferner fordert keine Gleichheit, sondern nur Aehnlichkeit, wie Bretschneider selbst in seiner Dogmatik der Apokryphen pag. 265. einem Gegner vorhält, der auch mit dieser abgenutzten Waffe fechten will. Endlich wenn in unseren Versen bloß von dem Wirken der Weisheit bei der Schöpfung die Rede seyn soll, so muß der sechste Vers als untergeschoben betrachtet werden. Denn Bretschneider wird selbst gestehen, daß er eng zu verbinden sey mit dem vierten und fünften. Dann aber haben wir hier etwas, das im Anfange der Welt noch nicht stattfand; denn Völker und Nationen gab es erst später!

Dem ist aber auch nicht so. Es ist nicht blos von ihrer Thätigkeit bei der Schöpfung, sondern im Allgemeinen von ihrer Wirksamkeit die Rede. Zuerst nennt er, wie billig, den Himmel als den Sitz ihrer Wirksamkeit. Von diesem Gedanken leitete ihn eine natürliche Ideenassociation auf jene Wolkensäule des Exodus, in der sich ja die Gottheit auf so erhabene Weise verherrlicht hatte. Warum sollte auch der Verfasser unseres Abschnittes in ihr nicht die göttliche Weisheit finden? Die Späteren, Pseudosalomo, Philo, thun dasselbe einstimmig. Und die einzige Schwierigkeit, welche dieser Ansicht entgegensteht, nämlich die Vermischung eines geistigen

Prinzips mit einer einzelnen physischen Erscheinung, war von unserem Verfasser bereits überwunden. Zeuge ist der dritte Vers ὡς ὁμίχλη ἐκάλυψα τὴν γῆν. Konnte er die Weisheit in dem Nebel von **Genes. II. 6.** finden, warum nicht auch in der Wolkensäule?

Aus diesen Gründen folgt die Möglichkeit unserer Erklärung, ihre Nothwendigkeit geht aus der Art des Ausdrucks und aus der Sprache hervor. στύλος νεφέλης kann nicht für νεφέλαι überhaupt stehen; denn wollte der Siracide etwas Allgemeines, den Himmel überhaupt bezeichnen, so mußte er unter diesem Heere von Wörtern, die in der Mehrzahl stehen, oder Collektiva sind (ὑψηλὰ, κύματα sind **pluralis numeri**, οὐρανὸς, βάθος ἀβύσσων, πᾶσα γῆ, πᾶς λαὸς καὶ ἔθνος **collectiva.**), auch die Mehrzahl wählen, also νεφέλαι sagen. Für's zweite paßt στύλος νεφέλης als Bild nicht, wenn Wolken im Allgemeinen darunter verstanden werden sollen. Bretschneider beruft sich auf **Judicum XX. 40.**, wie hier στύλος καπνοῦ für καπνὸς überhaupt stehe, so auch στύλος νεφέλης für νεφέλαι.

Ein unglücklicher Schluß! Jedermann weiß, daß der aufwirbelnde Rauch eine Säule bildet, deßwegen ist auch der Ausdruck Rauchsäule sehr an seinem Orte, und findet sich in allen Sprachen wieder; aber kein Volk auf der Erde wird Wolkensäule für Wolken sagen, weil gar keine sinnliche Aehnlichkeit zwischen gewöhnlichen Wolken und einer Säule stattfindet.

Wir müssen also nothwendig an etwas Einzelnes denken. Nun findet sich in der ganzen hebräischen Geschichte Nichts, das diesem Ausdrucke entspräche, als jene Wolkensäule von **Exod. XIII.**, so gefeiert in der Volkssage.

Freilich kommt am Ende alles darauf an, ob dieses Kapitel aus dem Hebräischen übersetzt wurde, und ob sich in diesem Falle im Originale wirklich der Ausdruck עַמּוּד עָנָן

fand. Da aber ersteres nicht gewiß ist, wie wir weiter unten zeigen werden, und da das zweite unmöglich ausgemacht werden kann, so müssen wir uns mit dem Satze begnügen, daß der Uebersetzer des Ganzen, der Enkel Jesus Sirachs, in der Wolkensäule die Weisheit fand, was auch für unseren Zweck hinreicht.

Γῦρον ὀυρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη. Der Ausdruck *γῦρος* weist auf die alte Vorstellung hin, daß der Himmel ein die Erde umschließender Kreis, eine *σφαῖρα* sey. *Κυκλόω* wird von Bretschneider durch *τανύω* erklärt, und diese Bedeutung aus 2. Sam. XX. 6., Ps. 48. 6., Ps. 108. 3. gerechtfertigt. Eben so gut aber könnte man übersetzen: „Ich habe den Ring des Himmels umkreist," wodurch ebenfalls ihre Allwirksamkeit ausgedrückt wäre. Diese Erklärung würde gleichen Schritt halten mit dem zweiten Gliede *ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα.* Die Tiefe des Abgrundes ist der Ocean, denn auch in diesem ist die Weisheit Gottes thätig. Doch könnten unsern Worte auch eine Anspielung auf Genes. I, 2. seyn: „*καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπὶ τοῦ ὕδατος.* Im sechsten Verse wird das Vorhergesagte zum Theile rekapitulirt, zum Theile die Wirkung der Weisheit auf den vernunftbegabten Theil der Schöpfung gepriesen. *Κτᾶσθαι* heißt Eigenthum erringen, in der Bedeutung „ich habe gewirkt," nach dem Grundsatze, daß, was ich wirke, mein Eigenthum ist.

Mit dem siebenten Verse nimmt der Verfasser des Abschnitts eine andere Wendung. Die schöpferische und erhaltende Weisheit Gottes sucht eine Wohnung auf Erden; sie will in enges Verhältniß treten zu einem Volke; eine Nation von Weisen und Tugendhaften will sie gründen.

Vers 7) Unter allen diesen habe ich einen Ruheplatz gesucht,
Und habe geforscht, weß Volkes Erbtheil ich werden
könne.

8) Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge,
Eine Wohnung wies er mir an, und sprach:
In Jakob schlage dein Zelt auf, und Israel sey dein Erbtheil.
9) Vor der Zeit, vor der Schöpfung Anfang hat er mich erschaffen,
Und bis in Ewigkeit werd' ich nicht vergehen.
10) In der heiligen Stätte habe ich vor ihm gedient,
Und in Zion festen Sitz errungen.
11) In der geliebten Stadt hat er mir Wohnung gegeben,
In Jerusalem ist meine Königsburg.
12) In dem gesegneten Volke habe ich Wurzeln getrieben,
Die Erkornen des Herrn sind mein Erbtheil.

Bretschneider erklärt *μετὰ πάντων τούτων* nach allem diesem, d. h., nach Schöpfung der Welt. Seine Voraussetzung, daß in den vorhergehenden Versen nur von der Weltschöpfung die Rede sey, hat ihm einen argen Streich gespielt. Es möchte ihm schwer fallen, die Bedeutung „nach" für *μετὰ*, wenn es mit dem Genitiv konstruirt ist, bei profanen oder heiligen Schriftstellern, bei Hellenisten oder Hellenen, nachzuweisen. *Μετὰ πάντων τούτων* geht vielmehr auf die Worte „*παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει*" im vorhergehenden Verse. Die Weisheit sucht überall ein Volk, das ihres Besitzes würdig wäre. Im siebenten Verse ist eine kleine Ellipse; man muß *ἐζήτησα* noch einmal wiederholen, wie wir auch in unserer Uebersetzung gethan. Der folgende bedarf keiner Erklärung. Der neunte aber unterbricht den Ideengang, wenn man nicht etwa den Zusammenhang so bestimmen will: „In Jakob habe ich meinen Sitz bekommen, und gleich wie ich vor aller Zeit war, und also eine ewige Schöpfung bin, so werde ich auch von Jakob nie wieder ausgehen, sondern für alle Zukunft in Israel verbleiben." Das zweite Glied des

Verses wäre dann auf den achten zurückzubeziehen, das erste als eine Vergleichung anzusehen. „Πρὸ τοῦ αἰῶνος.“ Der αἰών beginnt mit der Schöpfung. Ich habe es durch Zeit übersetzt, weil so der Sinn am besten hervortritt. Bretschneider nimmt in diesem Verse Weisheit schon als Gesetz, und findet eine Anspielung auf die jüdische Meinung, daß das Gesetz vor der Welt erschaffen gewesen sey. Mir scheint es besser, der σοφία hier ihre allgemeine unbestimmte Bedeutung zu lassen. Die genauere Erklärung kommt erst hintendrein; hier gefällt sich der Verfasser im allgemeinen Preise.

Im zehnten Verse wird die Weisheit stufenweise als Priesterin des Stiftzeltes, als Bewohnerin Zions und Jerusalems dargestellt.

Der Ausdruck des eilften Verses ἐν Ἰερουσαλὴμ ἡ ἐξουσία μου ist unbestimmt. Ἐξουσία bedeutet wohl so viel als δύναμις. Meine Macht ist dort, ich wohne und wirke im heiligen Tempel. Ich habe es dem Parallelismus zu Gefallen durch Königsburg übersetzt, mehr nach dem Sinn als dem Worte.

Vom dreizehnten Verse an beschreibt er in einer Reihe von Naturbildern ihre Schöne und Herrlichkeit.

V. 13) Wie eine Ceder auf Libanon schoß ich empor,
Wie eine Cypresse auf dem Gebirge Hermon.
14) Wie eine Palme in Engeddi (nach der verbesserten Leseart für αἰγιαλοῖς) wuchs ich auf,
Wie ein Rosenstrauch zu Jericho.
Wie ein herrlicher Oelbaum in der Ebene,
Wie der Platanus am Bache.
15) Wie Zimmt und Gewürze duft' ich,
Wie Myrrhen geb' ich Wohlgeruch von mir,
Wie Galban, Onyx und Gummi,
Und Weihrauch im heiligen Zelte.

16) Wie eine Terebinthe breitete ich meine Aeste aus,
Und meine Zweige sind herrlich und glänzend.
17) Wie ein Weinstock sproßte ich auf in Lieblichkeit,
Und meine Blüthen trugen reife Frucht.
18) Kommt her zu mir, die ihr an mir Lust habt,
Und sättigt euch an meinen Früchten.
19) Denn meine Lehre ist süßer als Honig,
Und mein Besitz köstlicher als Honigseim.
20) Die mich essen, werden fortwährend nach mir hungern,
Die mich trinken, werden noch mehr nach mir dürsten.
21) Wer mir folgt, wird nicht zu Schanden werden,
Wer in meinem Dienste arbeitet, wird nicht sündigen.

Die Verse 13. und 14. beschreiben das Gedeihen der Weisheit unter Israel. Im fünfzehnten Verse ist, wie Bretschneider richtig bemerkt, keine Anspielung auf die Räucherungen im Tempel, so wenig als im sechszehnten auf den Armleuchter zu suchen; es sind orientalische Bilder der Herrlichkeit. Vers 17.: „*ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν*" unter *χάρις* ist freilich die liebliche Frucht zu verstehen; ich wollte aber in der Uebersetzung das Wort beibehalten. Dieser Vers endigt mit dem Bilde der Frucht. In den folgenden wird es weiter ausgeführt. Die Worte: „*μνημόσυνόν μου ὑπὲρ μέλι γλυκὺ*," des neunzehnten Verses sind zu vergleichen mit der griechischen Uebersetzung von Ps. **XIX. 11. CXIX. 103. Prov. XVI. 24.**, wo sich dieselben Bilder finden, nur wird statt *μνημόσυνον* das Wort *λόγια* gesetzt. *Μνημόσυνον* heißt eigentlich ein Andenken, etwas, was zur Erinnerung dient, dann auch Lehre. Der zwanzigste Vers beweist, wie geläufig den Juden die Vergleichung der Lehre mit Brod war. Auch Philo kennt dieses Bild, und im neuen Testamente ist es besonders bei Johannes häufig. Den ersten Anlaß gab wohl die Stelle **Deuteron. VIII. 3.**

Die Worte *όι ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ* im 21. Verse könnte

man zur Noth so erklären: „die, welche mir gemäß handeln,“ aber viel wahrscheinlicher und dem hebräischen Geiste angemessener ist die Annahme, daß der Verfasser die Weisheit mit einem Felde vergleicht, das die Lernbegierigen und Frommen bebauen, besäen und abärndten. Dieses Bild findet sich entschieden Cap. VI. 19., und ist auch bei Philo häufig.

Nun fährt der Verfasser in einem ganz anderen Tone fort:

V.: 22) All' dieß ist das Buch vom Bunde des höchsten Gottes,
Das Gesetz,* das Moses dem Geschlechte Jakob zum Erbtheil gab.
23) Es strömet von Weisheit über, wie der Phison,
Und wie der Tigris in den Tagen des Frühlings.
24) Es ist übervoll von Klugheit, wie der Euphrat,
Und wie der Jordan in den Tagen der Aerndte.
25) Es schwellet von Verstand, wie der Nil,
Wie der Gihon zur Zeit der Einheimsung.
26) Der Erste hat sie noch nicht ausgelernt,
Der Letzte wird sie nicht ergründen.
27) Denn aus den Meeren strömet ihre Fülle,
Ihre Einsicht aus dem Ocean.

Das Gesetz wird vom 23. — 25. Verse mit einem Strome verglichen, der von Weisheit, Verstand und Klugheit überläuft. Die verschiedenen Wörter: „πιμπλᾷν, ἀναπληροῦν, ἐκφαίνειν“ laufen auf dasselbe hinaus. Im Texte des 25. Verses heißt es: „ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν,“ aber der Parallelismus scheint nothwendig auch einen Flußnamen unter diesem Haufen anderer zu fordern. In der That möchte hier die Annahme eines Uebersetzungsfehlers begründet seyn. Im hebräischen Texte hieß es wohl כַיאוֹר; der Grieche übersetzte, wie wenn es כָּאוֹר hieße.

Indessen ganz sicher ist diese Voraussetzung nicht; der

Verfasser konnte das Licht selbst wie einen Strom brauchen. Das Zeitwort ἐκφαίνειν würde hiefür sprechen, und man bemerke, daß er auch im 31. Verse, nachdem er seine Weisheit mit Kanälen, selbst mit dem Ocean verglichen, sogleich auf das Bild vom Lichte übergeht. Konnte er dieß dort thun, warum nicht auch hier?

Mit dem 26. Verse wird statt des Gesetzes wieder die Weisheit zum Subjekt. Ἀπὸ θαλάσσης ἐπληθύνθη διανόημα αὐτῆς. Sie wird mit einer Vorrathskammer verglichen, deren Reichthum unergründlich und unermeßlich ist.

Abermals wechselt jetzt der Ton; der Verfasser spricht von sich selbst; die Fülle seiner Gedanken sey zum Strome, ja zum Ocean geworden, ruft er, sich selbst preißend, aus.

V.: 28) Auch ich bin wie ein Flußkanal,
Wie ein Wassergraben, der durch den Lustgarten strömet.
29) Ich sprach: wässern will ich meinen Garten,
Und trunken machen meine Wiese,
Und sieh'! zum Strome ist mein Wassergraben,
Zum Ocean ist mein Strom geworden.
30) Noch ferner laß' ich Unterricht ausstrahlen, wie die Morgenröthe,
Und lasse ihn weit in die Ferne leuchten.
31) Noch ferner laß' ich Lehren ertönen, wie die Propheten ihre Weissagungen.
Als ein Denkmal hinterlaß ich sie den kommenden Geschlechtern.
32) Sehet, nicht für mich allein hab' ich gearbeitet,
Sondern für alle, welche die Weisheit suchen.

Es fragt sich, was unter παράδεισος, κῆπος, πρασία zu verstehen sey. Am besten denkt man an die Schüler des Weisen, oder an die Menschen überhaupt, sofern er sich als ihren Lehrer betrachtet, wie Bretschneider erklärt. Doch

könnte er mit dem Garten auch sein eigenes Inneres meinen, das durch eifriges Studium (hier die διώρυχες) einem Ocean göttlicher Erkenntniß gleich geworden sey. Die zwei letzten Glieder des 29. Verses drücken die Verwunderung des Verfassers über den Reichthum seines errungenen Wissens aus. Im dreißigsten Verse erklärt er den Entschluß, seine Kenntnisse auch Fremden mitzutheilen. Zu ὥς ὄρθρον will Bretschneider ὁ ἥλιος suppliren: „ich will Lehren ausströmen lassen von mir, wie die Sonne das Frühroth ausgießt.“ Aber diese Ellipse wäre doch zu hart; besser: „ich will Weisheit ausströmen, so herrlich und leuchtend, wie die Morgenröthe. Die Worte „ὥς προφητείαν“ im 31. Verse können nicht wohl in προφητεῖαι verwandelt werden, wie Bretschneider vorschlägt, da sie genau dem Akkusativ des vorhergehenden Verses ὥς ὄρθρον entsprechen. Die gewöhnliche Leseart gibt, wie unsere Uebersetzung zeigt, einen guten Sinn. Soviel über das Einzelne; betrachten wir jetzt das Ganze.

Es zerfällt in drei Abschnitte, der erste umfaßt V. 1—21., der zweite 22 — 27., der dritte 28 — 32.

Der dogmatische Inhalt des ersten Haupttheils ist folgender: Die Weisheit ist älter als alle Kreatur, sie ist eine ewige, vorzeitliche Schöpfung Gottes (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, und ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον), sie ist Weltschöpferin, sie war in dem Nebel von Genes. II. 6. (ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν), sie ist der Geist Gottes, der über der Tiefe schwebete. (Diese Idee ist in den Worten „ἐν βάθει ἀβύσσων“ wenigstens mitangedeutet.) Sie war in der Wolkensäule (ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης), die Israel durch Aegypten leitete. Sie durchdringt Alles, und ist in Allem, alle Seelen haben Antheil an ihr, aber nur unter dem jüdischen Volke hat sie sich eine bleibende Stätte auserlesen, in Zion und Jerusalem thronet sie, und zeiget ihren Glanz auf's herrlichste.

Man kann die ganze Schilderung vom Verse 1 — 21. für ein Räthsel ansehen, das im 22. Verse durch die Erklärung gelöst wird: all' dieß ist das mosaische Gesetz.

Ich hoffe, Jedermann wird eingestehen, daß dieses Räthsel in keinem richtigen Verhältnisse zu seiner Auflösung steht. Der 22. Vers ist wie ein kalter Streich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangeht. Denn wie kann die weltschöpferische Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete, und in der Wolkensäule Israel voranzog, auf das Buch des Gesetzes, auf Etwas so Einzelnes beschränkt werden?

Wird nun ein Räthsel naturgemäß gemacht, so muß der Begriff dem Bilde oder der Verhüllung vorangehen; in diesem Falle wird beides, Auflösung und Räthsel, sich genau entsprechen und ineinander aufgehen.

Hier ist dieß nicht so; Bild und Auflösung stehen nicht im richtigen Verhältnisse; deßhalb dürfen wir aber auch mit Recht schließen, daß beide unabhängig von einander entstanden sind, und aus einem verschiedenen Ideenkreise stammen, oder mit anderen Worten, daß der Verfasser unseres Abschnittes jene Schilderung der Weisheit anderswoher entlehnt hat, und nur die Auflösung im 22. und den folgenden Versen aus seiner eigenen Denkart nahm.

Geben wir einige Beispiele, um unsere Ansicht klar zu machen.

In den heutigen Glaubenslehren werden gewöhnlich die dogmatischen Begriffe und Formeln der Reformatoren zu Grunde gelegt, aber es wird denselben ein ganz anderer Sinn untergeschoben, als ihnen eigentlich zukommt. Z. B. Jedermann weiß, daß Erlösung durch Jesum Christum ursprünglich dieß besagen will: Christus habe die Strafen der Sünden, die eigentlich *wir* erdulden sollten, auf *sich* genommen, und für uns gebüßt, so daß wir jetzt ohne unser Ver-

dienst die Gnade Gottes im Glauben erringen können. Aber laßt einen Dogmatiker der neueren Schulen euch diesen, näherer Erklärung bedürfenden Begriff der Erlösung, gleichsam wie ein Räthsel, auslegen — er wird euch einen ganz anderen Sinn herausbringen, als ursprünglich dem Ausdrucke zukommt. Oder nehmen wir die katholische Lehre **extra ecclesiam nulla salus.** Nach dem tridentinischen Concil und den alten Dogmatikern besagt sie, daß Niemand, der nicht an der sichtbaren, von den Bischöfen und dem Pabste repräsentirten katholischen Kirche Theil nimmt, die Seligkeit erringen könne. Hören wir nun aber einen neueren katholischen Dogmatiker von der idealisirenden Parthei — er wird etwas ganz Vernünftiges, wie er sagt, aber auch jener ersten und wahren Bedeutung völlig Fremdes herausbringen. Oder nehmen wir die Lehre von den zwei Naturen in Christo. Wie sehr verschieden sind die neuen Erklärungen von den alten, obgleich dieselben Worte und Formeln sorgfältig beibehalten werden. Da sieht man denn sogleich, daß das Räthsel, oder hier der dogmatische, näherer Erklärung bedürftige Begriff ganz unabhängig entstanden ist von der neueren Deutung, daß beides nur zufällig, durch Tradition, zusammentraf, und nicht seinem inneren Wesen nach in einander verschmilzt.

Von dieser Art ist nun auch die Schilderung der Weisheit im 24. Capitel des Sirach. Mochte der Verfasser desselben auch die erhabenste, ehrenvollste Ansicht vom mosaischen Gesetze haben, mochte er Moses selbst als einen Untergott, als das reinste Gefäß göttlicher Offenbarung verehren; unmöglich konnte er, bloß von dieser Ehrfurcht aus, auf den Satz kommen, daß die weltschöpferische, die allwirksame Weisheit Gottes, die Alles durchdringt, Allem Ordnung und Bestand verleiht, die im Nebel über der Erde geschwebt, als Geist Gottes über den Wassern gebrütet, als Wolkensäule

beim Auszuge Israels am Himmel geleuchtet, eins sey mit dem Buche des Gesetzes.

Wohl aber wird diese Erklärung begreiflich, wenn wir folgende zwei Punkte voraussetzen: erstens, daß der Verfasser des fraglichen Abschnittes seine prachtvolle Schilderung der göttlichen Weisheit aus einem Lande entlehnt habe, wo man seit längerer Zeit über eine himmlische Kraft unter dem Namen σοφια philosophirte, und derselben einen bestimmten Wirkungskreis bei der Weltschöpfung und in der Urgeschichte des erkornen Volkes angewiesen hatte; zweitens, daß jener Verfasser diese von außen entlehnten Ideen auf eine besondere, seinem angewohnten Denkkreise entsprechende Weise, und durch einen ihm geläufigen Begriff erklären wollte.

Nehmen wir z. B. an, das 24. Capitel sey von einem palästinischen Juden geschrieben worden, der in Aegypten selbst, oder auch in seinem Lande mit alexandrinischen Ideen über die Weisheit bekannt wurde, und dieselben auf seine Weise verarbeiten wollte, so können wir uns die ganze Schilderung, und namentlich das Mißverhältniß zwischen Bild und Auflösung recht gut erklären.

Indessen soll diese Annahme für jetzt bloße Hypothese seyn, aber fest beharren wir auf dem Satze, daß die Verse 1 — 21. und 22 — 27. unmöglich aus einem und demselben Ideenkreise stammen können.

Im zweiten Haupttheile des Capitels nimmt die nüchterne Auflösung des vorhergehenden prachtvollen Räthsels nur einen Vers ein. Vom 23. an kommen wieder Bilder.

Der dritte Abschnitt, von Vers 28 — 32, zeichnet sich durch ein Uebermaß von Selbstpreis aus, was Niemand in Abrede ziehen wird.

Es entstehen nun drei Fragen: erstlich, ob das 24. Capitel von dem Verfasser des Ganzen, von Jesus Sirach, herrühre; zweitens, ob es ursprünglich in dem hebräischen

Originale gestanden habe, das der Enkel Sirach übersetzte; drittens, ob in demselben nicht theilweise alexandrinische Ideen enthalten seyen.

Was die erste Frage betrifft, so wird von allen Erklärern unseres Buches zugestanden, daß der hebräische Sirach in die Sammlung seiner Sprüche nicht lauter eigene Arbeit, sondern auch fremde Produkte aufgenommen habe. Denn zu verschieden sind die einzelnen Stücke der Sammlung, als daß sie alle von einem Verfasser herrühren könnten. Namentlch gehört das 24. Capitel in diese Klasse. Ton und Inhalt unterscheidet sich so auffallend von den anderen Abschnitten, daß selbst die Abschreiber dieß gefühlt zu haben scheinen, denn sie geben unserem Capitel eine eigene Ueberschrift, „ἄινεσις σοφίας," als ob etwas Neues anfienge.

Ich setze nun voraus, daß Jesus Sirach den größten Theil der Sprüche selbst verfaßt hat; ich glaube ferner, daß er auch die Weisheit gepriesen haben muß, da er sich ja die Proverbien zum Vorbilde nahm. Es fragt sich daher, in welchem Verhältnisse stehen die übrigen Schilderungen der Weisheit zum 24. Capitel.

Cap. I. 1 — 10 kommt folgende Beschreibung vor:

V.: 1) Alle Weisheit kommt vom Herrn,
Und wohnt bei ihm in Ewigkeit.
2) Wer mag den Sand des Meeres, die Tropfen des Regens, und die Tage der Ewigkeit zählen?
3) Wer erforscht die Höhe des Himmels, die Breite der Erde, den Abgrund und die Weisheit?
4) Vor allem anderen ist die Weisheit geschaffen;
Von Ewigkeit her bestehet des Verstandes Kraft.
5) Wem ward der Weisheit Wurzel enthüllt?
Wer erforschte ihr innerstes Denken?
6) Nur einer ist weise, der Furchtbare, der da sitzt auf seinem Throne.

7) Er hat sie geschaffen, er hat sie erforscht und gemessen,
Er hat sie ausgegossen über alle seine Werke.
8) Er hat sie allem Fleische mitgetheilt nach seinem Wohlgefallen,
Er hat sie denen verliehen, die ihn lieb haben.

In den folgenden Versen wird sie als Eigenschaft des Menschen, und zwar als Gottesfurcht dargestellt. Eine gewisse Aehnlichkeit findet sich allerdings zwischen dieser Schilderung und dem 24. Capitel Die Weisheit wird hier, wie dort, als eine ewige Schöpfung Gottes gepriesen; sie wird hier, wie dort, zum Principe aller Seelen, nur daß dort der Vorzug Israels mehr hervorgehoben ist; sie wird endlich hier, wie dort, zum Werkzeuge der Weltschöpfung. Aber sonst besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen beiden Stücken. Was dem 24. Capitel seine eigenthümliche Farbe gibt, die Vermischung der Weisheit mit der Urgeschichte Israels, ihre Verschmelzung mit dem Nebel, der die Erde befruchtete, mit der Wunderwolke, die das Volk aus Aegypten führte, davon findet sich hier gar keine Spur.

Ein zweites Lob der Weisheit kommt vor, cap. IV. 11 — 19. Sie erscheint hier als Unterricht oder Bildung im gewöhnlichen Sinne, nur personificirt. Von derselben Art ist die dritte Stelle, cap. VI. 17 — 37., wo er zum Studium der Weisheit auffordert, und als ihre Quelle im 37. Verse die heiligen Bücher bezeichnet.

Im 14. Cap. V. 20 — 27. findet sich endlich noch folgende Beschreibung:

V.: 20) Wohl dem Manne, der Weisheit bis zum Tode liebt,
Wohl dem Manne, der verständig redet;
21) Der in seinem Herzen über ihre Wege sinnet,
Und über ihre Geheimnisse nachdenkt.

(*Τὰ ἀπόκρυφα.* Dieser Ausdruck oder ein ähnlicher kehrt wieder cap, VI. 18.: „ἀποκαλύψει αὐτῷ τὰ κρυπτὰ αὐτῆς." Ebenso wird cap. XXXIX. 7. von dem Weisen gesagt: „ἐν τοῖς ἀποκρύφοις αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) διανοηθήσεται." Dem Sinne nach gleich lautet cap. I. 3, 6., cap. XXIV. 26.

Da die Weisheit überall auf das mosaische Gesetz zurückgeführt wird, so haben wir guten Grund, in den angeführten Worten Andeutung auf eine geheime Erklärung der heiligen Urkunden zu finden, mit anderen Worten, wir haben hier Spuren einer gewissen Allegorie.)

V.: 22) Er schleicht ihr nach, wie ein Kundschafter,
Er lauert an ihrem Eingange.
23) Er schielt zu ihren Fenstern hinein,
Und horcht an ihrer Thüre.
24) In der Nähe ihres Hauses sucht er seine Wohnung,
Und an ihrer Wand schlägt er seinen Zeltpflock ein.
25) An ihrer Seite richtet er sein Zelt auf,
Und er wohnt in der Herberge der Gutgesinnten.
26) Er gibt seine Kinder unter der Weisheit Obhut,
Und unter ihren Zweigen suchet er Schatten.
27) Vor der Hitze wird er von ihr geschützt.
Er ruhet in ihrer herrlichen Behausung.

Die Weisheit erscheint hier zuerst als eine schöne Gebieterin, welche der Liebende auf allen Wegen verfolgt und zu gewinnen trachtet; mit dem 26. Verse wird sie zur Königin, bei der man Schutz suchet. In diesem Thema fährt das 15. Capitel fort, aber die Personifikationen werden schwächer.

Dieß sind die betreffenden Stellen des Siraciden, in denen von der Weisheit die Rede ist. Ein kurzer Ueberblick zeigt, daß das 24. Kapitel sich in Ton und Inhalt weit vor ihnen auszeichnet. Schon hieraus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß beide Stücke schwerlich einen und denselben Verfasser haben, daß also auch Sirach

das 24. Capitel nicht geschrieben hat, wenn die anderen Schilderungen der Weisheit von ihm herrühren.

Diese Voraussetzung wird in hohem Grade bekräftigt durch das Ende des 24. Capitels. Das übermäßige Selbstlob, mit dem der Abschnitt aufhört, widerspricht dem sonstigen bescheidenen Tone der Sprüche Sirachs. Noch mehr, das 24. Capitel bildet ein Stück für sich, und hängt weder mit dem vorhergehenden, noch mit dem nachfolgenden zusammen. Deßhalb wird auch jene Prahlerei nur durch die Annahme begreiflich, daß sie sammt den übrigen Versen des 24. Capitels ursprünglich am Anfange oder am Ende eines größeren, vom Siraciden etwa excerpirten Werkes gestanden sey; denn wenn der Verfasser des Abschnittes nur diese wenigen Worte über die Weisheit schrieb, wie mochte er dann den Mund so voll nehmen?

Aus diesen Gründen ist es nicht wahrscheinlich, daß der fragliche Abschnitt von Jesus Sirach herrühre. Aber ist derselbe ursprünglich in der hebräischen Sammlung gestanden, welche der Enkel übersetzte, und nicht etwa von diesem zugefügt worden? Ich glaube letzteres nicht; denn für's erste ist es an sich unwahrscheinlich, daß der Siracide bei der hohen Achtung für seinen Großvater, die er im Prologe ausspricht, dessen Werk mit eigenen oder fremden Zusätzen vermehrt habe. Zweitens ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung des 27. Verses ein Uebersetzungsfehler anzunehmen. Demnach wäre unser Abschnitt schon im hebräischen Originale gestanden, und von dem Enkel mit dem Uebrigen übersetzt worden. Aber woher hat nun der Großvater denselben entlehnt? Wir haben zwei verschiedene Ideenkreise in ihm nachgewiesen, das Räthsel von Vers 1 — 21. und die Auflösung im 22. Verse können nicht aus einer und derselben selbstständigen Denkweise, gleichsam nicht aus einem Kerne, hervorgegangen seyn. Nun stimmt jener erste Theil bis auf's Wort mit den eigen-

thümlichen Ansichten überein, die wir bei den alexandrinischen Juden zum Theile schon nachgewiesen haben, zum Theile noch nachweisen werden. Der andere Theil dagegen, oder die Auflösung des Räthsels, entspricht dem hergebrachten Glauben der Hebräer, und deutet auf paläſtiniſche Meinungen hin.

Da Jesus Sirach, aus den obenangegebenen Gründen, das fragliche Capitel nicht wohl selbst verfaßt haben kann, so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er es aus dem Werke eines uns unbekannten, wahrscheinlich in Aegypten lebenden Juden entlehnt hat, der die Sätze der höheren, alexandrinischen Theosophie mit dem althergebrachten Glauben, auf seine Weise, zu vereinigen strebte. Denn in Aegypten mußte es, der Natur der Sache nach, solche Leute geben, welche, in der Mitte stehend zwischen zwei Partheien, der orthodoxen, dem Wortsinne huldigenden, und der überschwenglichen, die verschiedenen Ideenkreise beider zu verschmelzen, und die alten Meinungen, (feste Anhänglichkeit an das Wort des Gesetzes, und Beschränkung auf dasselbe) mit den neuen, durch hellenische und orientalische Philosophie modificirten, zu verknüpfen suchten.

Aber berechtigt uns diese (wie ich glaube, an sich sehr wahrscheinliche) Erklärung des 24. Capitels, alexandrinische Elemente den Weisheitssprüchen Sirachs unterzulegen? Jesus Sirach spricht cap. XXXI. 9 — 11. von seinen Reisen; er gibt in eben diesen Versen, so wie cap. XXXIX. 4., deutlich genug zu verstehen, daß er seinen Wanderungen einen guten Theil seiner Einsichten verdanke. Sollte er nun nicht auch nach Aegypten, nach dem Lande gezogen seyn, welches das ganze Alterthum einstimmig für den Sitz der Weisheit erklärt?

Dieß beweist wenigstens die Möglichkeit unserer Behauptung. Aber wie nun, wenn wir in unserem Buche Sätze nachweisen, die unwidersprechlich aus Aegypten stammen?

Im 44. Capitel, das dem Lobe der Väter geweiht ist, lautet der 16. Vers so: „Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.“ Die Worte „ὑπόδειγμα μετανοίας“ können nicht erklärt werden: „eine Aufforderung zur Buße für die Geschlechter der Erde,“ in dem Sinne, die Menschen sollen sich durch den Anblick dieses göttlichen Lebens zu ähnlicher Gesinnung bekehren lassen; denn die Wortbedeutung von ὑπόδειγμα wäre dieser Erklärung zuwider. Der Sinn des Spruches ist vielmehr: Enoch wurde weggenommen als ein Beispiel der Buße für die kommenden Geschlechter; diese sollen Buße thun, wie er that.

Nach der Erzählung der Genesis ist es unbegreiflich, wie Enoch zum Vorbilde der Buße werden konnte. Es heißt dort: „Enoch wandelte vor Gott, und er war nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg.“ Sein ganzes Leben erscheint hier als himmlisch. Da er immer vor Gott wandelte, konnte er nie Sünder seyn, und also auch nicht von der Sünde umkehren und Buße thun. Bretschneider hilft sich auf eine unbegreiflich leichte Weise aus der Klemme. Er sagt pag. 617. unten: μετάνοια, causa pro effectu, emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis — Sic! Welch' breite Straße für den Erklärer, die alten, von den Scholastikern ausgedachten logischen Formeln. Causa pro effectu! Als müßte nicht jede solche Umstellung, wenn sie anders vorkommt, einen guten Grund in jeder, besonders aber in der griechischen Sprache haben! Verkehrter und lächerlicher hätte sich der Siracide nicht ausdrücken können, wenn er wirklich das sagen wollte, was Bretschneider ihm unterlegt.

Doch genug. Philo wird uns die Stelle besser erklären! In einigen Stellen der Bücher de praemiis ac poenis und de vita Abrahami stellt er, wie wir oben im Capitel von den Tugenden nachgewiesen, die verschiedenen Erzväter als Vorbilder der Tugenden, als τρόποι ψυχῆς dar. Enos ist ihm

Symbol der Hoffnung, Noah der Gerechtigkeit, Abraham des Glaubens, Isaak der Seelenfreude, Jakob des Schauens. Ueber Enoch, als den zweiten aus der ersten Trias, äußert er sich de praemiis ac poenis so: cfr. Mang. II. 410, unten, und 411, oben. *Μετὰ δὲ τὴν ἐλπίδος νίκην ἀγὼν δεύτερός ἐστιν, ἐν ᾧ μετάνοια ἀγωνίζεται, τῆς μὲν ἀτρέπτου καὶ ἀμετανοήτου, καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης φύσεως ἀμοιρήσασα, ζήλῳ δὲ καὶ ἔρωτι τοῦ βελτίονος ἐξαίφνης κατασχεθεῖσα, καὶ σπεύδουσα καταλιπεῖν μὲν τὴν σύντροφον πλεονεξίαν καὶ ἀδικίαν, μεθορμίσασθαι δὲ πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς. Ἆθλα γὰρ ταῦτα προτίθεται διττὰ ἐπὶ διττοῖς κατορθώμασιν, ἀπολείψει μὲν αἰσχρῶν, αἱρέσει δὲ τῶν καλλίστων. Τὰ δ' ἆθλα ἀποικία καὶ μόνωσις. Φησὶ γὰρ ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποΐας ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχὴν, „Οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός.“ Αἰνίττεται δὲ καὶ ἐναργῶς, διὰ μὲν τῆς μεταθέσεως τὴν ἀποικίαν, διὰ δὲ τοῦ μὴ εὑρίσκεσθαι τὴν μόνωσιν.* Also auch hier ist Henoch *ὑπόδειγμα μετανοίας.* Zugleich weist diese Stelle auf den Ursprung der sonderbaren Idee hin: sie ist aus der griechischen Uebersetzung entstanden, nicht etwa durch Ableitung aus der hebräischen Sprache; denn in dieser bedeutet חֲנוֹךְ einen Eingeweihten.

Noch deutlicher ist der andere Ausspruch Philo's de vita Abrahami Pf. V. 238. oben bis unten:

„Den zweiten Rang nach der Hoffnung,“ sagt er hier, „nimmt die Buße über begangene Sünden und die Besserung ein. Deßwegen kommt gleich nach Enos (dem Bilde der Hoffnung) der Bußfertige, der aus dem schlechteren Leben sich zum besseren gewandt hat. Bei den Hebräern heißt derselbe Henoch, die Griechen würden ihn *κεχαρισμένος* (den Begnadigten) nennen. Von ihm heißt es: Enoch gefiel Gott wohl; er ward nicht gefunden, weil ihn Gott an einen an-

dern Ort stellte. (ἐυηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ ἐυρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν ἀυτὸν ὁ θεός.) Die Versetzung (μετάθεσις) weist auf Sinnesänderung hin. Diese Aenderung ist aber nothwendig ein Uebergang in's Bessere, weil sie durch Gottes Fügung erfolgt. Denn alles, was mit Gott geschieht, ist schön und nützlich, so wie im Gegentheile Alles ohne göttliche Führung verderblich ist. Recht gut heißt es auch von dem Versetzten: „er ward nicht gefunden" (ἔυ δὲ ἔιρηται τὸ οὐχ ἐυρίσκετο ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου.), entweder weil sein früheres tadelnswerthes Leben vergessen und ausgelöscht ward, und nicht mehr gefunden werden konnte, gleich als wäre es vorher nie gewesen, oder weil der Versetzte und Gebesserte so schwer zu finden ist. Denn Schlechte gibt es in zahlloser Menge, aber die Guten sind äußerst selten u. s. w."

Nach diesen Worten kann kein Zweifel mehr obwalten, daß Philo seine Ansicht von Henoch, als Sinnbild der Buße, zunächst auf die Ausdrücke der LXX. stützt. Eben so leicht ist es, zu zeigen, warum man diesen Ausdrücken gerade die angeführte sonderbare Deutung unterlegte.

Der 24. Vers des fünften Kapitels der Genesis nimmt deßhalb eine so wichtige Stelle in den Schriften des alten Bundes ein, weil im Pentateuche nirgends, als eben an diesem Orte, eine bestimmte Hindeutung auf ein höheres, himmlisches Leben vorkommt,

Allein in der Zeit und in dem Lande, von dem wir handeln, hatte sich die Sache völlig geändert. Die alexandrinischen Juden waren überzeugt, daß jede Seele aus dem Himmel stamme, und daß jede, oder wenigstens die weisen, dorthin zurückkehren, also auch, daß sie von Gott weggenommen werden. Nun liegt aber auch nach der griechischen Uebersetzung etwas Außerordentliches, Ungewöhnliches in der Erzählung von Henoch; denn von keinem andern Patriarchen oder gefeierten Manne des alten Bundes wird dasselbe gesagt.

Wollten sie also unseren Vers auf die Unsterblichkeit, oder auf den anderen, ihnen längst geläufigen Satz deuten, daß Gott die Besten aus Liebe wegnehme von der verderbten Welt, so entstand der Schein, daß dieß etwas ungewöhnliches sey, daß es also nicht bei allen Menschen geschehe. Ein Satz, der ihrer Philosophie geradezu widersprach.

Sie mußten sich also nach einer anderen Erklärung umsehen, und der Ausdruck der LXX. μετέθηκεν half leicht zu der obigen.

Dieser Fall erinnert lebhaft an eine Geschichte, die sich in Ostindien zugetragen haben soll. Ein Missionär hielt eine Rede an die Hindu, in welcher er alle Vorzüge des Christenthums in den einen Satz zusammendrängte, Gott sey aus übergroßer Liebe zu den Menschen Fleisch geworden. „Nur einmal?“ erwiederten die Schüler der Braminen, „der unsere hat sich mehr als tausendmal verkörpert, also muß unsere Religion besser seyn, denn die euere.“ Der Missionär mußte, wenn er besseren Eindruck hervorbringen wollte, auch nach anderen Gründen suchen, oder eine andere Erklärung der Göttlichkeit des Christenthums unterlegen.

Kehren wir zum Siraciden zurück. Die Worte ὑπόδειγμα μετανοίας im 16. Verse des 44. Capitels können weder von dem Enkel, noch von späterer Hand eingeschoben seyn. Denn erstlich finden sie sich in allen Handschriften; zweitens fordert sie der Zusammenhang. Würde der 16. Vers bloß so lauten: Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη, so hätte er gar keinen Charakter, und Henoch würde gegenüber von dem Lobe, das den andern Erzvätern zu Theil wird, viel zu kurz wegkommen.

Folglich haben wir im Siraciden eine Idee, die aus Aegypten stammen muß, weil sie nur aus der LXX. entstanden seyn kann. Der Schluß ist nun leicht. Wenn diese Ansicht alexandrinisch ist, warum nicht auch jene andere, da

sie so bestimmt die Spuren ägyptischen Ursprungs an sich trägt?

Auch sonst finde ich in den Sprüchen Jesus Sirach Elemente verschiedenartiger Theologie. So lehrt er an mehreren Stellen auf's bestimmteste die sittliche Freiheit. Man vergleiche cap. XV. 14 — 20.

V.: 14) Gott hat den Menschen vom Anfang geschaffen,
Daß er ihm seinen freien Willen ließ.
15) Wenn du willst, kannst du die Gebote (Gottes) bewahren,
Und treu vor dem Herrn erfunden werden.
16) Feuer und Wasser (Gutes und Böses) hat er vor dich hingestellt,
Du magst, wornach du willst, deine Hände ausstrecken.
17) Vor dem Menschen ist Leben und Tod,
Was er von diesen beiden wählt, wird ihm gegeben.
18) Denn groß ist die Weisheit des Schöpfers,
Er ist allmächtig und schauet Alles.

(Der Zusammenhang dieser beiden Verse muß so bestimmt werden: Vor dem Menschen ist Leben und Tod; er kann frei wählen, und seine Wahl entscheidet. Denn weise ist die Welt eingerichtet, ihre Gesetze dienen dem Plane des Höchsten. Dieser will, daß es den Guten gut, den Bösen bös gehe; und so wird es auch unfehlbar vermöge jener Einrichtung geschehen.)

V.: 19) Seine Augen sehen gnädig auf die, so ihn fürchten,
Und er wird jegliche That des Menschen richten.
20) Er gebot Niemand, böse zu seyn,
Und gab Niemand Freiheit, zu sündigen.

Gewiß kann man die Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit des Menschen nicht stärker aussprechen. In demselben Geiste äußert er sich cap. XVII. 6.: „Freien Willen, Sprache und Augen, Ohr und ein Herz hat er dem Menschen verliehen, damit er mit Vernunft diese Gaben gebrauche (δια-

νοεῖσθαι)." Dennoch finden sich auch deutliche Spuren der Prädestinationslehre. Namentlich cap. XXXVI, 7 — 15.

V.: 7) Warum ist ein Tag vor dem andern ausgezeichnet,
Da doch im ganzen Jahre jeder sein Licht von derselben Sonne empfängt?

(Der Sinn ist: warum ist ein Tag zum Feste geweiht, der andere nicht, da sie von der Sonne gleicher Ehre und gleichen Segens gewürdiget werden.)

8) Durch die Weisheit des Herrn wurden sie unterschieden.
Er hat die Feste, die Tage der Feier, vor den andern ausgezeichnet.

(*Καιροὶ* ist soviel als *ἑορταὶ*. Der Sinn ist; Gott hat den einen Tag zum Feste geweiht, die andern zum Werktage erniedert.)

9) Einige von diesen Tagen hat er erhöht,
Die andern zu gemeinen Tagen gemacht.
10) Auch die Menschen sind alle von Staub.
Aus der Erde wurde Adam gebildet.
11) Dennoch hat der Herr auch unter ihnen Unterschiede gemacht, nach der Fülle seiner Macht,
Und hat ihre Schicksale verschieden geordnet.
12) Einige hat er gesegnet und erhöht (wie die Fürsten),
Andere hat er sich geheiligt, und zum Dienste in seiner Nähe erkoren,
Andere hat er verflucht und gedemüthigt, und herabgestürzt von ihrer Höhe.
13) Wie der Thon in des Töpfers Hand ist,
Wie er aus demselben macht, was ihm wohlgefällt,
So sind die Menschen in der Hand ihres Schöpfers.
Er verleiht ihnen (ihre Schicksale) nach seinem Ermessen.

14) Entgegen dem Bösen steht das Gute,
Entgegen dem Tode das Leben.
So ist der Fromme dem Sünder entgegengesetzt.
15) In diesem Geiste betrachte alle Werke des Höchsten.
Es sind je zwei, eines dem andern entgegen.

In diesen Worten wird gelehrt, daß alle Gegensätze zwischen arm und reich, zwischen vornehm und niedrig, zwischen gut und böse, also die inneren wie die äußern, von Gott geordnet seyen. Diese Lehre wird geradezu ausgesprochen. Nicht ausgesprochen, aber nothwendig aus dem Gesagten zu schließen ist der Satz, daß Gott auch die Einzelnen zur Bosheit oder Tugend, zum Leben oder zum Tode, bestimmt habe. Denn das Beispiel vom Töpfer ist durchaus nicht bloß auf äußere Vorzüge oder Nachtheile zu beschränken, sondern es muß auf den Unterschied zwischen gut und böse ausgedehnt werden, wie denn dieß gleich im folgenden Verse geschieht. Man wundere sich auch nicht über diese Consequenz; einer, der sich so hoch stellt, daß er die ganze Welt als das Gebiet des Gegensatzes betrachtet, muß Fatalist werden; denn auf jener Höhe, wo alles Einzelne verschwindet, gibt es Nichts mehr, als Gott und göttliche Wirksamkeit.

Wir wollen nun wegen dieses Ausspruches Sirach durchaus nicht zum Fatalisten machen; wir glauben vielmehr, daß er in den obigen Sätzen von der Freiheit seine eigene Meinung ausgesprochen hat, um so mehr, da die sittliche Tendenz seiner Schrift die Freiheit vorauszusetzen scheint.

Aber gewiß würde er diese schöne Stelle von dem Reiche der Gegensätze uns nicht überliefert haben, wenn er nicht in einer Zeit gelebt hätte, welche die Keime des Fatalismus schon enthielt, oder vielmehr denselben in vollem Umfange kannte. Denn war er nicht seine eigene Meinung, so konnte er nicht von selbst auf jene Aussprüche kommen; jede Ansicht, die nicht aus unserem Innersten stammt, haben wir der

Diese Ansicht wird dadurch verstärkt, daß er nie von Dämonen spricht, während sich Stellen in seinem Buche finden, welche absichtlich den Volksglauben zu vergeistigen scheinen. Man vergleiche cap. XXXIX. 28 — 31.

V.: 28) Geister gibt es, welche zur Rache geschaffen wurden,
In ihrem Zorne vollstrecken sie die Strafen.
Wenn die rechte Zeit gekommen ist, lassen sie ihre Wuth aus,
Und dem Grimme ihres Schöpfers dienen sie.
29) Feuer und Hagel, Hunger und Tod, all' dieß ist zur Rache geschaffen;
30) Der wilden Thiere Gebiß, Skorpionen und Schlangen,
Und das Schwerdt der Feinde, das verderbliche.
31) Seiner Gebote freuen sie sich,
Sie sind bereit überall auf Erden zu seinem Dienste,
Und wo er gebietet, übertreten sie seine Befehle nie.

Ἐστὶ πνεύματα, ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται. Bretschneider will πνεύματα durch „Wind" erklären. Allein viele Schwierigkeiten von Seiten des Sinnes und der Sprache erheben sich gegen diese Deutung. Erstens fordert der Zusammenhang für πνεῦμα einen allgemeinen, die niederen Arten, πῦρ, χάλαζα, λιμός, θάνατος u. s. w. unter sich befassenden Gattungsbegriff. Sonst wäre auf πνεῦμα, das in der Bedeutung „Wind" den anderen genannten Elementen gleich stünde, viel zu viel Raum verwendet. Hat dagegen das Wort eine allgemeine Bedeutung, so steht es gut mit seiner weiteren Ausführung voran; das Besondere kommt, durch das Vorhergehende bestimmt, hintendrein, und die ganze Periode endet im 31. Verse schön und in sich abgerundet, wieder mit einem allgemeinen Satze.

Wichtiger sind die sprachlichen Gründe: πνεῦμα müßte nach ersterer Erklärung, wenn sie anders einige Kraft haben soll, Sturmwinde, Orkane bedeuten; aber in diesem Sinne

kommt das Wort nicht vor; viel eher würde dafür der Ausdruck χάλαζα passen, der im 29. Verse steht. Endlich beweist die Construction, daß wenigstens der Uebersetzer unter πνεῦμα Geister verstanden hat. Er setzt das Zeitwort in der Mehrzahl ἐστερέωσαν, ἐκχέουσιν, so wie das Fürwort im männlichen Geschlecht, statt im sächlichen, τοῦ ποιήσαντος ἀυτοὺς, da er nach der Regel ἀυτὰ sagen sollte. Hat er nun πνεῦμα für Wind genommen, so muß man ihm eine große Nachläßigkeit vorwerfen; so bald es aber Geister bedeutet, so ist eine constructio ad sensum sehr natürlich, und sogar schön; denn das sächliche Geschlecht war in diesem Falle nur Mißbrauch der Sprache, während das männliche durch die Natur der Sache gerechtfertigt wird, so wie man auch im Deutschen auf einen Satz, der „Weib“ zum Subjecte hat, recht gut mit dem Fürwort „Sie“ fortfährt.

Aus diesen Gründen ist πνεῦμα durch Geister zu übersetzen, und anzunehmen, daß der Verfasser die gewaltigen Naturkräfte als Racheboten darstellen wollte; ein Bild, worin der Psalmist voranging. Man vergleiche Ps. CIV. 4. nach dem Texte, und Ps. LXXVIII. 49. nach den LXX.

Ist diese Erklärung richtig, so haben wir hier zugleich ein merkwürdiges Beispiel von Vergeistigung des Volksglaubens, und einen Beweis, daß Sirach keine Dämonen annahm. Denn der große Haufen der Juden leitete die nachtheiligen Einflüsse der Natur von bösen Geistern ab; Wenn daher Sirach sich auf jene Weise äußert, so muß er jenen Glauben nicht getheilt haben.

Ebenso wie er, in diesen Punkte, dachten die jüdischen Theosophen in Aegypten. Warum sollte er seine Ansicht nicht von ihnen entlehnt haben!

Selbst in der Sprache unseres Buches finden sich Anklänge aus den mystischen Redensarten der Alexandriner. Namentlich gehört hieher cap. XXXIX. 6.: ἀυτὸς (ὁ κύριος)

ἀνομβρήσει ῥήματα σοφίας αὐτοῦ. Dieses Bild findet sich häufig bei Philo.

Freilich ist schwer zu entscheiden, wie weit es dem hebräischen Sirach angehört, da es von dem Uebersetzer herrühren könnte. In jedem Falle beweist es aber so viel, daß zu der Zeit, da der Enkel das Buch seines Großvaters übertrug, solche eigenthümliche Ausdrücke mystischer Theologie in Alexandrien längst im Umlaufe waren.

Um auch die Moral des Siraciden zu berühren, wollen wir bloß auf die enge Verbindung hinweisen, in welche Glaube und Hoffnung bei ihm gebracht ist, und wie diese beiden Gefühle schon als Gnadenmittel bei ihm erscheinen, ohne deßhalb behaupten zu wollen, daß diese Ansicht mehr alexandrinisch als palästinisch sey; wahrscheinlich gehörte sie in den Ideenkreis beider Länder. Die Stelle ist cap. II. 6 — 11.

V.: 6) Glaube dem Herrn, und er wird sich deiner annehmen;
Wandle den rechten Pfad, und hoffe auf ihn,
7) Die ihr den Herrn fürchtet, harret auf sein Erbarmen;
Weichet nicht ab von ihm, damit ihr nicht fallet.
8) Die ihr den Herrn fürchtet, glaubet ihm,
Und euer Lohn wird euch nicht entgehen.
9) Die ihr den Herrn fürchtet, erwartet Gutes von ihm,
Ewige Freude und Erbarmen.
10) Blicket zurück auf die früheren Geschlechter,
Wer hat auf den Herrn vertraut, und ist zu Schanden geworden?
Wer verharrte in der Gottesfurcht, und ward verlassen?
Oder wer rief ihn an, und wurde nicht erhört?
11) Denn voll Liebe und Erbarmen ist der Herr;
Er vergibt die Sünden, und rettet in der Zeit der Trübsal.

Sollten die Worte ἐμβλέψατε ἐις ἀρχαίας γενεὰς, καὶ ἴδετε, τίς ἐνεπίστευσεν κυρίῳ καὶ κατῃσχύνϑη, nicht besonders auf die Geschichte Abrahams hinweisen? Im Uebrigen kommt das Wort πιστεύειν hier in der Bedeutung „Vertrauen“ vor, während es in späteren Schriften, und namentlich auch im neuen Testamente, den dogmatischen Glauben, die Ueberzeugung bezeichnet, daß die vorgetragene Lehre wahr sey. Doch ist der Unterschied zwischen beiden Denkweisen nicht groß. Hier wie dort wird die Hoffnung auf Gott als Tugend, als lohnwürdiges Verdienst angerechnet.

Wir sind nun fertig mit unserem Buche. Ziehen wir jetzt unsere Schlüsse. Jesus Sirach ist ein Eklektiker. Er entlehnte überall, was ihm gefiel. Auch aus der ägyptischen Theosophie hat er geschöpft. Namentlich ist das 24. Capitel dieser Quelle entnommen!

Dasselbe darf also mit allem Rechte als Urkunde über den Zustand benützt werden, in dem sich die alexandrinische Mystik zur Zeit des Verfassers der Sprüche Sirach, d. h. 200 Jahre vor Christus, befand,

Die σοφία erscheint nun in diesem merkwürdigen Abschnitte (cap. 24.) als ewige Schöpfung Gottes. Die Welt ist von ihr geordnet, und wird von ihr erhalten; sie ist innerliches Prinzip aller vernünftigen Creaturen. Dabei werden ihr besondere Verrichtungen in der Urgeschichte des jüdischen Volkes angewiesen; sie war in der Wolkensäule, welche Israel durch Aegypten leitete; sie ist wahrscheinlich die δόξα ϑεοῦ, die das Stiftzelt und den Tempel erfüllte. (cfr. 8 — 12, namentlich Vers 10.)

Im Uebrigen weisen die Schilderungen des 24. Capitels auf die Proverbien zurück, wodurch unser oben aufgestellter Satz, daß dieses Buch einen großen Einfluß auf die Theosophie der Alexandriner gewann, von Neuem bestätigt wird. Ferner

ist eben so gewiß, daß mit dem Begriff σοφία die alttestamentliche Lehre vom רוּחַ יְהוָֹה verschmolzen war.

Alles dieß zusammen begründet den Schluß, daß die σοφία θεοῦ schon damals für eine Emanation des Urwesens gehalten wurde, welche der Glaube der Zeit von dem Höchsten abtrennte, damit er nicht selbst in die Welt eingreifen, und die unreine Materie berühren müße. Die Frage, ob dieser Ausfluß schon als ein selbstbewußtes Wesen, als eine Person galt, kann aus unserem Kapitel weder bejahet, noch verneinet werden, weil der Verfasser desselben, wie wir oben dargethan, nicht selbst dem mystischen Ideenkreise angehörte, und unseren Begriff auf eine fremdartige, seinem ursprünglichen Gepräge nicht entsprechende Weise verarbeitet hat.

Diese Resultate, aus einem Buche genommen, dem man seither allgemein einen palästinischen Ursprung zuschrieb, dürften Manchem unerwartet erscheinen, aber sie werden weiter unten durch andere uralte Quellen desselben Bildungsstammes trefflich bestätigt werden.

c) Das zweite und dritte Buch der Makkabäer.

Der Vollständigkeit wegen nehmen wir auch auf das zweite und dritte Buch der Makkabäer Rücksicht. Ersteres besteht bekanntlich aus zwei Briefen und einem Auszuge der Geschichte des Juden Jason aus Cyrene, wie der Epitomator cap. II. 22. 24. selbst sagt. Dieser Epitomator war nach Allem ein afrikanischer Jude, so wie Jason selbst, und so viel man aus seinem Vaterlande und aus diesen Fragmenten schließen kann, alexandrinischer Gelehrsamkeit zugethan. Man kann daher dieses Buch als Quelle hellenistischer Bildung betrachten. Dasselbe gilt vom dritten Buche der Makkabäer, das sich durch seinen Inhalt als ein ägyptisches Machwerk verräth. Das Zeitalter beider Schriften kann nicht genau be-

stimmt werden. Das zweite Buch kennt schon Clemens, der Alexandriner; das dritte wird in den apostolischen Constitutionen genannt. Beide enthalten Nichts, was auf nachchristlichen Ursprung hinweist.

Diese Bücher sind in mehrfacher Beziehung wichtig. Für's erste finde ich in ihnen Spuren einer ziemlich ausgebildeten Lehre von den göttlichen Kräften, die an Philo erinnert, und auf den Grundsatz hindeutet, daß Gott nicht selbst in die Welt eingreife, sondern durch andere wirke.

Nehmen wir z. B. das dritte Kapitel des zweiten Buchs der Makkabäer. Es wird hier erzählt, Heliodor sey mit Gewalt in den Tempel zu Jerusalem eingedrungen, um den Tempelschatz zu plündern. Da haben sich ihm göttliche Gestalten entgegengestellt, und den Entweiher der heiligen Stätte übel zugerichtet. Der Verfasser beschreibt dieses Ereigniß im 24. Verse mit den Worten: „ὁ τῶν πατέρων κύριος καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλην ἐποίησεν, ὥστε πάντας τοὺς κατατολμήσαντας συνελθεῖν, καταπλαγέντας τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν, ἐις ἔκλυσιν καὶ δειλίαν τραπῆναι.“ Man bemerke den sonderbaren Ausdruck ἐποίησε ἐπιφάνειαν μεγάλην. Im Geiste des alten Testamentes würden diese Worte eine sichtbare Erscheinung des obersten Gottes erwarten lassen, hier bezeichnen sie bloß das Auftreten eines seiner Diener. Der Ausdruck δύναμις kann auf doppelte Weise erklärt werden, entweder als Abstraktum für die Allmacht Gottes, vermöge der er seine Boten aussendet, oder als Konkretum, in der Bedeutung, in der das Wort bei Philo und im neuen Testamente vorkommt: für Engel. Ich möchte die erstere Erklärung als einfacher vorziehen. Noch wichtiger ist der 29. und 30. Vers. Καὶ ὁ μὲν διὰ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἄφωνος καὶ πάσης ἐστερημένος ἐλπίδος καὶ σωτηρίας ἔῤῥιπτο· ὁι δὲ τὸν κύριον ἐυλόγουν, τὸν παραδοξάζοντα τὸν ἑαυτοῦ τόπον. Καὶ τὸ μικρῷ πρότερον δέους καὶ ταραχῆς γέμον ἱερὸν, τοῦ παντοκράτορος

ἐπιφανέντος κυρίου, χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο. Die Worte παντοκράτορος ἐπιφανέντος κυρίου sind gleichbedeutend mit dem obigen Ausdrucke θεία ἐπιφάνεια. Ihr Sinn ist klar. Παντοκράτορος darf nicht zum Prädikat gemacht, noch darf übersetzt werden: „weil sich Gott als der Allmächtige, oder, in seiner Allmacht zeigte,“ denn diese Erklärung erlaubt die Sprache nicht, sondern der Sinn der Worte ist: „Weil der allmächtige Gott ihnen erschienen war.“ Deutlich liegt also in diesen Versen der Satz, daß Gott nicht selbst, sondern durch Vermittlung niederer Geister auf die Welt wirke.

Im 14. Capitel desselben Buches im 15. Verse wird diese Ansicht auch auf die alte Geschichte Israels übergetragen. Es heißt dort: „Als die Juden hörten, daß Nikanor heranziehe, so bestreuten sie sich mit Asche, und wandten sich mit Gebeten an den Gott ihres Volkes, der immer mit Erscheinungen seinem Erbtheile zu Hülfe gekommen sey. Ἀκούσαντες τὴν τοῦ Νικάνορος ἔφοδον, καὶ τὴν ἐπίθεσιν τῶν ἐθνῶν, καταπασάμενοι γῆν ἐλιτάνευον τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν ἑαυτοῦ λαὸν, ἀεὶ δὲ μετ᾽ ἐπιφανείας ἀντιλαμβανόμενον τῆς ἑαυτοῦ μερίδος.

Dem Worte ἐπιφάνεια muß hier dieselbe Bedeutung gegeben werden, wie oben. Folglich ist hier der Satz ausgesprochen, daß Jehova auch in alten Zeiten auf ähnliche Weise, d. h. nur vermittelt durch niedere Geister, erschienen sey!

Noch häufiger sind Stellen dieser Art im dritten Buche der Makkabäer.

Cap. II. V. 9. betet der Hohepriester also zu Gott: Σὺ βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν, ἐξελέξω τὴν πόλιν ταύτην, καὶ ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον εἰς ὄνομά σοι τῷ τῶν ἁπάντων ἀπροςδεεῖ, καὶ παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, σύστασιν ποιησάμενος αὐτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός σου.

Man bemerke vorerst das Prädikat ἀπροσδεής: „Gott

bedarf nichts Irdisches," und doch hat er aus Liebe für Israel den Tempel zu seiner Wohnung auserkoren. Eine Wendung, die oft bei Philo vorkommt. Bei dieser Ansicht war der Uebergang zu dem Glauben, daß Gott außer aller Berührung mit der Endlichkeit stehe, leicht. — Die Worte „παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ" sind nicht ganz deutlich. Ἐπιφάνεια kann nämlich im Allgemeinen auf die δόξα θεοῦ bezogen werden, die nach der Meinung der Juden im Tempel ihren Sitz hatte, oder auch auf besondere Engelerscheinungen, wie sie im zweiten Buche der Makkabäer vorkommen. Auf jeden Fall findet sich hier abermals die Ansicht, daß Gott nicht selbst, sondern vermittelst niederer Geister auf die Welt wirke. Noch merkwürdiger ist Vers 14 — 16. desselben Capitels. Der Hohepriester fährt in seinem Gebete so fort: „In unserem Unglücke wagt es dieser freche Tempelschänder, diesen heiligen Ort, den einzigen, der für die Herrlichkeit deines Namens auf Erden erkoren ward, zu entweihen. (Τὸν ἐπὶ γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου ἅγιον τόπον.) Denn deine eigentliche Wohnung, der Himmel des Himmels (die oberste Sphäre), ist den Menschen unerreichbar. Aber dieweil du deiner Herrlichkeit eine Wohnung unter dem Volke Israel zu geben für gut fandest (ἐπεὶ εὐδόκησας τὴν δόξαν σου ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ), hast du dir diesen Ort geheiligt." Die Construction des Satzes „ἐπεὶ εὐδόκησας" ist hart, aber der Zusammenhang läßt keinen Zweifel zu, daß der in unserer Uebersetzung ausgedruckte Sinn der richtige ist.

In dieser Stelle ist nun die göttliche δόξα scharf unterschieden von dem Herrn; dieser wohnt in den seligen Höhen des äußersten Himmels, während die δόξα θεοῦ, ohne Zweifel ein Ausfluß aus dem Urwesen, ihren Sitz im Tempel zu Jerusalem hat. Letztere wird umschrieben durch ὄνομα δόξης, eben so wie im alten Testamente ὄνομα θεοῦ oder κυρίου hie und da für κύριος vorkommt.

Wir haben hier ein auffallendes Beispiel von einem himmlischen, emanirten Wesen, das fortdauernd die Gottheit auf Erden vertreten muß.

Die θεῖαι ἐπιφανεῖαι bestehen, wie man auch aus dieser Stelle ersieht, nicht bloß in Engelserscheinungen, es werden oft andere wunderbare Wirkungen darunter verstanden. So wird cap. V. 8. erzählt: „Die Juden, in der Rennbahn zu Alexandria zusammengetrieben, um von Elephanten zertreten zu werden, haben den Gott ihrer Väter um Hülfe angerufen: τὴν κατ' ἀυτῶν μεταστρέψαι βουλὴν ἀνοσίαν καὶ ῥύσασθαι ἀυτοὺς μετὰ μεγαλοπρεποῦς ἐπιφανείας ἐκ τοῦ παρὰ πόδας ἐν ἑτοίμῳ μόρου. Diese himmlische Hülfe erscheint auch, und besteht nach dem 11. Verse in einem tiefen Schlafe, in den der König verfällt, und darüber den Befehl zur Niedermetzelung vergißt.

Gewöhnlich aber sind es Engel, welche die himmlische Hülfe bringen. Auf eine merkwürdige Weise wird cap. VI, 18. eine solche Erscheinung geschildert. „Die unglücklichen Juden waren in der Rennbahn versammelt, um zertreten zu werden; die Elephanten, 600 an der Zahl, hatten zur Steigerung ihrer natürlichen Wildheit Wein bekommen; und schon war der Befehl zur Loslassung der Unthiere gegeben, da erscheint auf das Gebet eines frommen Juden die göttliche Hülfe. Der 18. Vers lautet so: τότε ὁ μεγαλόδοξος, παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς, ἐπιφάνας τὸ ἅγιον ἀυτοῦ πρόσωπον, ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις. Diese Engel mußten den Aegyptern sichtbar seyn, weil sie dieselben schrecken, und die Elephanten zum Angriff auf sie reizen sollten; von den Juden dagegen durften sie nicht geschaut werden, damit sie nicht erschreckt würden. Der Fall ist also ähnlich dem andern, den wir oben aus der philonischen Schrift de execrationibus et poenis beigebracht haben. Nur

ist wegen der Verschiedenheit der Umstände auch die Bestimmung über die Sichtbarkeit der himmlischen Gestalten verschieden. Denn dort ist es eine Erscheinung des Segens, die nur von den Begnadigten geschaut werden darf, hier des Schreckens und der Strafe, die darum den Unschuldigen verborgen bleiben muß.

Außer diesen Ansichten über das Wesen Gottes sind unsere beiden Schriften auch wegen ihrer Lehre vom Zustande der Seelen nach dem Tode wichtig. Das dritte Buch nennt öfter den ᾅδης, so cap. V. 42. und 51., cap. VI. 31. Das zweite Buch lehrt außerdem die Auferstehung der Todten.

Man würde gewaltig irren, wenn man diese Lehre deßhalb, weil sie bei Philo nicht vorkommt, und in seine Denkweise nicht paßt, aus dem Kreise der alexandrinisch-jüdischen Theologie ausschließen wollte. Es gab in Alexandrien, wie überall, wo viele Mitglieder eines Glaubens zusammenleben, verschiedene Ansichten, namentlich eine mystische und eine altgläubige Parthei, wie sich aus Philo's Schriften beweisen läßt. Zu den strittigen Dogmen gehörte ohne Zweifel auch die Auferstehung des Fleisches. Denn diese Lehre ist dem sinnlichen Menschen überall angenehm; und sobald er sie auf geheiligte Bücher stützen kann, wird er sie mit Inbrunst umfassen. Diese Bedingung war aber in Alexandrien wirklich vorhanden. Wir werden weiter unten aus einem anerkannt alexandrinischen Werke den thatsächlichen Beweis führen, daß das Buch Daniel dort bei einer Parthei in hohen Ehren stand. Warum sollten sie also nicht die Auferstehung der Todten, die in diesem Buche offen gelehrt wird, aus ihm entlehnt, oder vielmehr gerechtfertigt haben?

Aus diesen Gründen haben wir gar nicht nöthig, für das zweite Buch der Makkabäer einen besonderen cyrenäisch-jüdischen Bildungsstamm anzunehmen. Denn die cyrenäischen Juden standen in der engsten Verbindung mit den ägyptischen;

beide hatten ohne Zweifel dieselben, durch die nämlichen fremden Einflüsse modifizirten Glaubensmeinungen.

Die Stellen, in denen der Auferstehung Erwähnung geschieht, sind folgende: 2. Macc. cap. VII. 9. sagt der zweite der berühmten sieben makkabäischen Brüder zu dem syrischen Könige: „Du, Wütherich, zwingst uns zwar, das gegenwärtige Leben zu verlassen; aber der Herr der Welt wird uns, wenn wir für sein Gesetz sterben, wieder zum ewigen Leben auferwecken." Der dritte Bruder sagt im eilften Verse: „Vom Himmel habe ich diese Glieder erhalten, um des Himmels willen achte ich sie gering (d. h., ich lasse mein Leben gern), aber von ihm hoffe ich sie wieder zu empfangen."

Aus dem 14. Verse geht hervor, daß der Verfasser des Buchs nur eine Auferstehung der Gerechten glaubte; denn er läßt den vierten Bruder so sprechen: „Es ist besser, die Hülfe der Menschen aufzugeben, und dafür die Hoffnung zu erringen, daß Gott uns wieder auferwecken werde. Du aber, o Wütherich! hast keine Auferstehung zu erwarten."

Noch einmal wird der Auferstehung gedacht cap. XIV. 46. Razis, ein vornehmer Jude, von Nikanor wegen seiner Anhänglichkeit an das Gesetz verfolgt, habe sich auf eine schreckliche Weise selbst getödtet. In den letzten Augenblicken rief er den Herrn des Lebens und des Geistes an, ihm beides wieder zu geben, und verschied auf diese Weise.

Merkwürdiger als diese Lehre selbst ist eine Folgerung aus ihr. Cap. XII. 43 — 45. wird erzählt: „Judas Makkabäus sammelte Geld, und schickte es nach Jerusalem, um ein Sündopfer daraus zu bereiten. Dieß war schön und edel gedacht, da er die Auferstehung im Sinne hatte. Denn hätte er nicht geglaubt, daß die Gefallenen wieder auferstehen werden, so waren diese Gebete für die Todten thöricht und überflüssig. Da er aber auf den herrlichen Lohn hinsah, welcher der entschlafenen Frommen wartet, so war es ein schöner

und frommer Gedanke, zur Entsühnung der Verstorbenen ein Opfer darzubringen. *Ποιησάμενός τε κατ' ἀνδραλογίαν κατασκευάσματα εἰς ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας, ἀπέστειλεν εἰς Ἱεροσόλυμα προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν, πάνυ καλῶς καὶ ἀστείως πράττων, ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος· Εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι· Ἐι δ' ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον· ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια· ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.*

Die Worte sind, wie leicht zu fühlen, polemisch. Der Verfasser will seinen Glauben an die Auferstehung durch die Autorität des gefeierten Judas Makkabäus bekräftigen, und setzt Leser voraus, die nicht alle an diese Lehre glaubten. Dieß paßt trefflich auf Aegypten; denn dort glaubte auf jeden Fall nur ein Theil an die Auferstehung.

Sonst weist unsere Stelle auch auf die Meinung hin, daß nur die Guten in das Leben des Leibes zurückkehren werden, denn die Todten müssen ja erst entsühnt seyn, ehe sie wieder aufleben können.

So merkwürdig nun dieser Opferdienst für Verstorbene, diese älteste Spur der Seelenmessen ist, so darf man sich nicht darüber wundern. Diese Meinung mußte entstehen, so bald man erstlich glaubte, daß nur die Guten wieder in's Leben kehren, und zweitens, daß die Gebete Anderer wirksam seyen, um einen Dritten zu entsühnen. Daß nun ersteres der Fall war, ergibt sich aus unserem Buche. Eben so verbreitet war aber auch die andere Meinung. Wir verweisen auf I. Cor. XV. 29., so wie auf jene Stelle aus dem Buche de execrationibus, wo Philo von den Seelen der Patriarchen redet, welche in reinem himmlischen Gottesdienste den Herrn der Welt unaufhörlich für das Wohl ihres Volkes anflehen.

Eine noch merkwürdigere Spur dieses Glaubens an die Kraft der Fürbitte Anderer findet sich in unserem Buche selbst: Capitel XV. 12 — 16. Judas Makkabäus erzählt den Seinigen vor einer Schlacht mit Nikanor folgenden Traum, um sie zu ermuthigen: „Onias, der gerechte und gute Hohepriester, habe mit zum Himmel emporgestreckten Händen für das jüdische Volk gebetet. Darauf sey ihm ein Mann erschienen, ehrwürdig durch seinen heiligen Schimmer und sein Alter, in wunderherrlichem Gewande. Von ihm sagte Onias: Dieser bruderliebende Mann, der unaufhörlich für sein Volk und die heilige Stadt betet, ist der Prophet Gottes, Jeremias. Jeremias habe dann seine Hände ausgestreckt, und dem Judas ein goldenes Schwerdt mit den Worten übergeben: „Empfange dieses heilige Schwerdt als Geschenk von Gott; mit ihm wirst du deine Feinde schlagen.“

Man glaubt, eine Wundererscheinung aus den Geschichten des ersten Kreuzzuges zu hören! Gewiß liegt dieser Erzählung der Glaube zu Grunde, daß die verehrtesten Männer der Nation, die Patriarchen und Propheten, unaufhörlich im Himmel für ihren Stamm flehen, wie denn diese Meinung durch die ganze jüdische Dogmatik hindurchgeht, und noch bis auf den heutigen Tag eine Hauptlehre der Synagogen ist.

Andererseits war von diesem Glauben nur noch ein kleiner Schritt zur Verehrung und Anrufung jener Heiligen. Denn wenn ihr Flehen von dem himmlischen Vater mehr berücksichtigt wurde, als die Bitten der auf Erden wohnenden Sterblichen, was war natürlicher, als daß diese sich zunächst an die himmlischen Vertreter ihrer Nation wandten, und vorerst an sie ihre Gebete richteten. Wir finden diesen Gebrauch schon in alter Zeit unter den Juden. Wann er entstanden ist, läßt sich nicht ausmachen. So viel aber gewiß, daß wir in unserer Stelle schon Spuren

Opfer für die Seelen der Verstorbenen, als auch der Heiligen-Verehrung haben.

Fassen wir nun das Ganze zusammen. Das zweite und dritte Buch gehört, wie Sprache und Inhalt beweisen, zum alexandrinischen Bildungsstamme. Sie haben aber Ungelehrte zu Verfassern, und verhalten sich zu den Schriften Philo's, oder auch des Pseudosalomo und Aristobul, wie die Werke eines Gelehrten zu denen eines Mannes vom Volke, der aus einem höherem Bildungskreise da und dort Einiges aufgegriffen hat. Daher kommt es, daß in diesen beiden Büchern bald Spuren einer mystischen Lehre durchschimmern, bald wieder der gewöhnliche Volksglaube spricht. Von jener Art sind ihre Aussprüche über Gott, denen man es ansieht, daß sie einem Ideenkreise entnommen sind, der den höchsten Gott von der Welt völlig abtrennt, und Mittelwesen unterschiebt; zur zweiten Klasse gehören ihre Ansichten über die Hölle, den Tod, die Auferstehung, die Nützlichkeit der Sühnopfer für Verstorbene.

Wir gehen nun über zu den eigentlichen Philosophen der alexandrinisch-jüdischen Schule, mit denen der Tag zu dämmern beginnt.

d) Aristeas.

Aristeas ist der angebliche Verfasser einer alten Erzählung über die Vorgänge bei der Uebersetzung der LXX. Dieselbe ist abgedruckt in den gewöhnlichen Ausgaben des Josephus, so wie in Hody de Bibliorum textibus originalibus. Daß sie voll Fabeln und Unwahrheit sey, hat Hody in der eben genannten Schrift zur Genüge und drüber bewiesen. Ebenso gewiß ist, daß dieses Machwerk weit über die Zeiten ...phus und Philo hinaufreicht; denn ersterer hält sich ... Buche seiner Alterthümer im zweiten Capitel

genau an den Text der unter Aristeas Namen umlaufenden Erzählung. Er hat sie also benutzt; folglich muß sie auch älter seyn, und zwar um ein Gutes; denn wäre sie erst in seinen Tagen in Umlauf gekommen, so würde er vorsichtiger bei der Benützung gewesen seyn. Das hohe Ansehen, in dem sie bei ihm steht, setzt ein bedeutendes Alter voraus.

Auch Philo mag sie gekannt haben; wenigstens stimmt seine Erzählung von den Umständen bei der Uebersetzung der LXX. im Ganzen genau mit Aristeas zusammen.

Ob Aristeas, oder ein Anderer, Verfasser dieser Schrift gewesen, ist für uns völlig gleichgültig; für unseren Zweck genügt die Gewißheit, daß sie von einem alexandrinischen Juden verfaßt wurde, wofür Inhalt und Sprache unwidersprechlich zeugen.

Ueber die Form des Buches in der Kürze so viel: Der König von Aegypten, Ptolemäus Philadelphus, läßt auf Betrieb seines Bibliothekars, Demetrius von Phalerä, 72 gelehrte Juden aus Jerusalem kommen, um den jüdischen Codex zu übersetzen. Als sie angelangt waren, bewirthete er je 10 derselben in sieben glänzenden Gastmählern, und legte, um ihre Weisheit zu prüfen, einem jeden derselben eine theologische Frage vor. In der Beantwortung dieser Fragen besteht der dogmatische Gehalt der Schrift.

Dieselbe enthält nun viele Lehren, die wir bei Philo fanden, entweder schon ausgebildet, oder im Keime. Beginnen wir mit der Lehre von Gott. Dieser wird dargestellt als nichtsbedürfend, ἀπροςδεής. So pag. 122. unten, editio Havercamp. Der König fragt: was ist das Ziel des Herrschers? Der Jude antwortet: „Herrschaft über sich selbst. Dann wirst du durch deinen Glanz und deinen Reichthum dich nicht verleiten lassen, etwas Ungebührendes und Uebermüthiges zu begehen, wenn du weise denkst. Denn [illegible] erscheint dir dann wie Nichts. Gott bedarf Nicht[illegible]

gerecht. Dieß bedenke auch du, und ahme ihm nach, so weit du als Mensch vermagst; begehre nicht nach Vielem, sondern begnüge dich mit dem, was zur Herrschaft nothwendig ist.“ Ὁ θεὸς ἀπροσδεής ἐστι καὶ ἐπιεικής. Καὶ συ, καθόσον ἄνθρωπος, ἐννόει, καὶ μὴ πολλῶν ὀρέγου, τῶν δὲ ἱκανῶν πρὸς τὸ βασιλεύειν. Man halte das Prädikat ἀπροσδεής nicht für eine, sich von selbst verstehende, Eigenschaft Gottes. In jener Zeit, und unter einem Volke, das mit aller Stärke des Herzens an die Erwählung Israels vor allen Nationen der Erde, und an einen Gnadenbund zwischen Jehova und seinem Volke glaubte, und also vermöge dieser Grundansicht Gott gar nicht außer Verhältniß zur Endlichkeit denken konnte, bezeichnet es einen gewaltigen Fortschritt, und ist entweder als der erste Schritt zu dem Glauben, daß Gott von der Welt abgetrennt sey, oder, wie ich glaube, als eine Folgerung aus diesem höheren Grundsatze zu betrachten.

Auch über die Allmacht Gottes drückt sich Aristeas auf eine Weise aus, die auf die Lehre von den Kräften hindeutet. Pag. 116. gegen oben, edit. Haverc. II. sagt der jüdische Hohepriester Eleazar: „Es ist nur ein Gott, dieser Eine durchdringt Alles mit seiner Macht, dieweil seine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geschieht. Μόνος ὁ θεός ἐστι, καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ αὐτοῦ ἐστι. Φανερὰ γίνεται, πεπληρωμένου παντὸς τόπου τῆς δυναστείας, καὶ οὐδὲν αὐτὸν λανθάνει τῶν ἐπὶ γῆς γενομένων ὑπ' ἀνθρώπων κρυφίως. Die Worte φανερὰ γίνεται sind lückenhaft und verdorben. Ohne Zweifel muß es heißen; „πάντα αὐτῷ φανερὰ γίγνεται.“ Was für unseren Zweck hervorgehoben werden muß, sind die beiden Wendungen διὰ πάντων ἡ δύναμις und παντὸς τόπου πεπληρωμένου τῆς δυναστείας, nach denen es scheint, als habe der Verfasser Gott selbst von seiner δυναστεία unter-

schieden; denn wie viel leichter mochte er sagen: er selbst erfüllt und durchdringt Alles.

Von den sonstigen Eigenschaften Gottes hebt Aristeas, dem Geiste der alexandrinischen Schule gemäß, am häufigsten die Liebe und Gnade Gottes hervor, wovon man sich auf jedem Blatte überzeugen kann.

Größer ist die Uebereinstimmung zwischen Philo und Aristeas in andern Punkten. Das Gesetz ist von Gott selbst erschaffen, durchaus heilig, und darf von Heiden nicht berührt, noch durfte es vor der Uebersetzung der LXX. übertragen werden. Mehrere, die dieß versuchten, wurden durch göttliche Strafen von ihrem Vorhaben abgebracht. Denn die Lehre des Gesetzes ist als hochheiliges Mysterium zu betrachten, und darf deßhalb Ungeweihten nicht mitgetheilt werden. So pag. 131. Mitte. Der König ist entzückt, als man ihm die vollendete Uebersetzung vorliest, und wundert sich zugleich, daß man so erhabene Bücher nicht früher unter den Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortet ihm: „Weil die Gesetzgebung heilig ist, und von Gott selbst ausging, durfte sie nicht verbreitet werden. Einige, die es versuchten, wurden durch göttliche Strafen an ihrem Vorhaben gehindert; so habe ich von Theopompus gehört, daß er 30 Tage lang wahnsinnig wurde, weil er einiges aus einer früheren schlechten Uebersetzung in seine Geschichte aufnehmen wollte. In den hellen Augenblicken seiner Krankheit rief er die Gottheit an, ihm die Ursache seines Unglückes kund werden zu lassen. Da ward ihm im Traume geoffenbaret, es sey ihm solches widerfahren, weil er das Göttliche durch unnütze Geschäftigkeit unreinen Menschen auszuschwatzen gewagt habe.. Erst als er sein Vorhaben aufgab, ließ die Krankheit nach. Auch von Theodektes, dem Tragödiendichter, ward mir erzählt, daß er wegen seiner Absicht, einen Stoff aus [illegible] Gesetze Drama zu verarbeiten, das [illegible]

seiner Bestrafung merkte, und Gott durch viele Gebete versöhnte.“

Man erinnert sich von selbst an die ähnlichen Fabeln, die Philo erzählt. Der Satz „ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος ἐις κοινοὺς ἀνθρώπους ἐκφέρειν“ vergleicht die jüdische Offenbarung mit den griechischen Mysterien, und weist also auf einen geheimen Sinn der heiligen Bücher hin.

Diese Ansicht, oder die allegorische Erklärung der Schrift, findet sich bei Aristeas schon ziemlich ausgebildet. Seite 146, Mitte, läßt er auf die Frage der ägyptischen Gesandten, warum Moses so sonderbare Gebote über den Genuß gewisser Speisen, oder die Enthaltung davon, gegeben habe, den Hohenpriester mehrere Vertheidigungsgründe anführen. Der erste ist politischer Art: Moses habe durch solche Gebote sein Volk von allen anderen, dem Götzendienste ergebenen, Nationen aussondern und abschneiden wollen. Der zweite ist medizinisch: Die Thiere, welche den Juden erlaubt seyen, gehören zu den zahmen und sanften, darum sey auch ihr Genuß zuträglicher. Sofort geht er zu einem dritten, der Allegorie entnommenen Grunde über: „Moses habe seinem Volke den Genuß wilder und heftiger Thierarten verboten, und nur den sanfter erlaubt, weil er die, welche tiefer sehen, dadurch sinnbildlich zur Gerechtigkeit und Enthaltung von aller Gewaltthat ermahnen wollte. Denn wenn er uns verbietet, alle Thiere der genannten Art wegen ihrer Eigenthümlichkeit auch nur zu berühren, so müssen wir uns noch vielmehr hüten, ihre Weise in unseren Sitten nachzuahmen. Auch die Gründe, warum er gewisse Thiere erlaubt, enthalten symbolische Belehrung; denn wenn er sagt, daß sie geschiedene und doppelte Klauen haben sollen, so ist dieß eine …nbildliche Ermahnung, daß man bei jeder Handlung wohl …iden müsse, ob sie zum Guten oder Bösen führe, … man immer die Gerechtigkeit vor Augen habe. Für's

zweite erinnert uns die Scheidung der Klauen, daß wir uns mehr als alle andere Menschen vor unerlaubter Vereinigung hüten. Denn die meisten Nationen beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubtesten Art. Ganze Städte und Länder rühmen sich offen der Wollust mit Männern, des Umgangs mit Wöchnerinnen, ja selbst mit ihren Töchtern verunreinigen sie sich. Von allem diesen Thun halten wir uns fern.“

„Endlich lehren uns dieselben Thiere, deren gespaltener Huf Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht vorhält, auch Gottes zu gedenken. Denn wo gespaltener Huf ist, da ist auch Wiederkäuen; Wiederkäuen aber bedeutet für die, welche tiefer sehen, Erinnerung an ihr Leben und ihre Verhältnisse. Diese Erinnerung muß auf Gott gerichtet seyn. Deßhalb sagt auch die Schrift: „du sollst des Herrn gedenken, der Großes und Wunderbares an dir gethan hat.“ Sobald wir mit Nachdenken um uns blicken, finden wir solche Wunder überall. Zuerst der Bau des Körpers, die Vertheilung der Nahrung, die eigenthümliche Bestimmung eines jeden Gliedes, noch mehr aber die Einrichtung der Sinne, die Kraft des Geistes, seine unsichtbare Bewegung, seine Schnelligkeit, die Erfindung der Künste und anderes Unzähliges. All' dieß fordert uns laut zur Erinnerung an Gott auf, weil es durch seine Allmacht nicht nur erschaffen ist, sondern auch erhalten wird. Auch außerdem hat der Gesetzgeber jeden Ort und jede Zeit durch Erinnerung an Gott geheiligt. Bei dem Essen und dem Trinken soll man zuerst Gott die Ehre bringen, und dann erst zusammenrücken. Auch an unserer Kleidung sind Zeichen, die uns an Gott zu denken mahnen, und selbst an die Thore der Häuser und der Städte gebot Moses, die Sprüche seines Gesetzes, zur beständigen Erinnerung an ihn, anzuheften. Namentlich aber hat er befohlen, daß wir an die Hände das Denkzeichen heften sollen, offenbar,

um uns vorzuhalten, daß wir in allem unserem Thun uns der Gerechtigkeit befleißigen, und Gottesfurcht üben sollen rc.“

In diesen Worten, die wir, der sichtbaren Verderbniß des Textes wegen, meist nach dem Sinne übertragen haben, sind drei Allegorien zu unterscheiden. Die Spaltung der Klauen bedeutet sittliche Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, so wie Absonderung von aller Unreinheit und von dem Thun der Heiden. Das Wiederkäuen bedeutet Erinnerung. Endlich die Denkzettel an den Händen zeigen, daß man in seinem Thun der Gottheit gedenken solle; denn Hand ist ein Symbol der That. Die beiden letzteren Allegorien kommen auch bei Philo häufig vor.

Auf der folgenden Seite, die wir nicht weiter anführen wollen, wird noch die mystische Bedeutung des Verbotes, Mäuse und Wiesel zu essen, weitläufig auseinandergesetzt.

Noch mehr nähert sich Aristeas dem philonischen Typus in der Lehre vom Menschen.

Der Mensch ist von Natur zur Wollust geneigt, und die Lust ist die Wurzel des Bösen. cfr. Haver. II. pag, 128, unten. Der König fragt einen der 72, warum die große Mehrheit der Menschen die Tugend verachte. Der Greis antwortet: „weil alle von Natur zur Unmäßigkeit im Vergnügen, und zur Wollust geneigt sind, woher alle Ungerechtigkeit und Selbstsucht kommt. Die Tugend aber verhindert ihrem Wesen nach alle Ausschweifung in Wollust, und gebietet Mäßigung und Gerechtigkeit. Doch alles dieß hängt von Gott ab. (ὅτι φυσικῶς ἅπαντες, ἑιπεν, ἀκρατεῖς, καὶ ἐπὶ τὰς ἡδονὰς τρεπόμενοι γεγύνασιν· ὧν χάριν ἀδικία πέφυκε καὶ τὸ τῆς πλεονεξίας χῦμα. τὸ δὲ τῆς ἀρετῆς κατάστημα κωλύει τοὺς ἐπιφερομένους ἐπὶ τὴν ἡδονοκρασίαν, ἐγκράτειαν δὲ κελεύει καὶ δικαιοσύνην προτιμᾷν, ὁ δὲ θεὸς πάντων ἡγεῖται τούτων.) Daß dieser Satz nicht alltäglich, noch aus der Erfahrung geschöpft ist, sondern eine höhere

dogmatische Bedeutung hat, wird durch das Folgende klar. Beinahe sämmtliche Antworten der 72 Juden zeichnen sich nämlich dadurch aus, daß sie alles Gute, das der Mensch thut, durchaus auf Gott zurückführen. Weßhalb auch Seite 121, untere Mitte, der König, voll Verwunderung über ihren hohen Geist, zu den anwesenden (mit zur Tafel geladenen ägyptischen) Philosophen sagt: „ich glaube, diese Männer zeichnen sich durch Tugend und Weisheit vor allen Sterblichen aus; denn auf so viele augenblicklich vorgelegte Fragen haben sie in aller Schnelle richtig geantwortet, und Alles auf Gott zurückgeführt. *Πρὸς τοὺς φιλοσόφους ἔιπεν ὁ βασιλεὺς, ὄιομαι διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ καὶ συνιέναι πλεῖον· ὄιτινες ἐκ τοῦ καιροῦ τοιαύτας ἐρωτήσεις λαμβάνοντες, ὡς δέον ἐστὶν ἀπεκρίναντο, πάντες ἀπὸ θεοῦ τοῦ λόγου τὴν καταρχὴν ποιούμενοι.)* Also auch der König setzt die Eigenthümlichkeit ihrer Antworten hauptsächlich darein, daß sie Alles auf Gott zurückleiten. Wirklich geschieht dieß mit jeder guten Gabe, mit jeder Tugend. Geben wir einige Beispiele. Seite 125, zu oberst, fragt der König: „Kann man Weisheit erlernen?“ Der Gefragte antwortet: „Sie ist eine Fähigkeit der Seele, durch von Gott verliehene Kraft das Schöne zu lieben, das Böse zu fliehen: (*ἔιπεν ὁ βασιλεὺς, τῷ πρώτῳ· τὸ φρονεῖν ἐι διδακτόν ἐστιν, ὁ δὲ ἔιπεν, ψυχῆς ἐστι κατασκευὴ, διὰ θείας δυνάμεως ἐπιδέχεσθαι πᾶν τὸ καλὸν, ἀποστρέφεσθαι δὲ τἀναντία.*) Weiter fragt er: „Was trägt am meisten zur Gesundheit bei?“ Die Antwort ist: „Mäßigkeit“, aber diese kann man nicht erlangen, wenn Gott nicht die Seele darauf hinleitet. (*σωφροσύνη, ταύτης δ' οὐκ ἔστι τυχεῖν ἐὰν μὴ θεὸς κατασκευάσῃ τὴν διάνοιαν ἐις τοῦτο.*) Einen Andern fragt er, wie man den Eltern die gebührende Ehre erweise; die Antwort ist: „Wenn man sie nie betrübt; aber dieß ist nur dann möglich, wenn Gott die Seele auf die Bahn des Guten führt. (*μηδὲν*

ἀυτοὺς λυπῆσαι· τοῦτο δὲ οὐκ ἔστιν, ἐι μὴ θεὸς τῆς διανοίας ἡγεμὼν γένοιτο πρὸς τὰ κάλλιστα.) Weiter fragt der König, wie man zum Lernen geneigt werde? Der Jude erwiedert: „Wenn man sich überzeugt, daß es nützlich sey, Alles zu wissen, damit man bei vorkommenden Fällen aus dem Schatze des Erlernten herausnehmen, und über die Umstände Herr werden könne; doch all' dieß unter der Leitung des Höchsten; denn die Vollendung alles Thuns kommt von ihm; πῶς ἂν φιλήκοος ἔιη; ἐκεῖνος δ' ἔιπεν, διαλαμβάνων, ὅτι πάντα συμφέρει γινώσκειν, ὅπως ἂν πρὸς τὰ συμβαίνοντα ἐκλεγόμενός τι τῶν ἠκροαμένων, ἀνθυποτιθεὶς πρὸς τὰ τῶν καιρῶν ἀντιπράσσηται, σὺν χειραγωγίᾳ θεοῦ· τοῦτο δ' ἔστιν, ἀι τῶν πράξεων τελειώσεις ὑπ' ἀυτοῦ. Ganz so lautet ein Satz Seite 103, Mitte: ὃ πρὸς δικαιοσύνην καὶ καλῶν ἔργων ἐπιμέλειαν ἐν ὁσιότητι νομίζουσιν ἄνθρωποι ποιεῖν, κατευθύνει τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιβολὰς ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός. Ebenso Seite 124, untere Mitte: Es ist ein Geschenk Gottes, Gutes zu thun, und nichts Böses; θεοῦ δῶρον ἀγαθῶν ἐργάτην ἔιναι καὶ μὴ τῶν ἐναντίων.

Nach diesem Schwarme von Beweisstellen dürfen wir nicht zweifeln, daß Aristeas, ganz wie Philo, das Böse von der menschlichen Natur, nämlich aus der Lust, das Gute aber von Gott ableitet, und daß er die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen für einen Hauptartikel des jüdischen Glaubens hält.

Auch in der Sittenlehre stimmen beide auffallend überein. Erste und erhabenste Regel des Lebens ist: Gott nachzufolgen: τῷ θεῷ κατακολουθεῖν. Dieser Satz wird so oft wiederholt (Seite 122 in zehn Antworten hintereinander, ebenso Seite 126, untere Mitte), daß er ebenfalls zu den ausgesprochenen Glaubensartikeln unseres Philosophen gerechnet werden muß.

Auch über die Rangordnung der Tugenden sind Philo und Aristeas einverstanden. Besonders merkwürdig ist die

Stelle pag. 124, Mitte, wo er die Liebe für den Kern der Frömmigkeit und für die Krone aller Tugenden erklärt. Der König fragt: „Was ist das Schönste auf Erden?“ (was ist der Schönheit gleich an Werth?) Der Gefragte antwortet: „Frömmigkeit; denn diese ist die höchste Schönheit selbst. Der Kern der Frömmigkeit aber ist die Liebe. Diese hinwiederum ist ein Geschenk Gottes. Da du sie besitzest, so vereinst du alle Tugenden in dir“: τὶ καλλονῆς ἄξιόν ἐστιν· ὁ δὲ ἔιπεν, ἐυσέβεια· καὶ γὰρ ἄυτη καλλονή τις ἐστὶ πρωτεύουσα. Τὸ δὲ δυνατὸν ἀυτῆς ἐστιν ἀγάπη· ἄυτη γὰρ θεοδόσιός ἐστιν· ἣν καὶ σὺ κέκτησαι, πάντα περιέπων ἐν ἀυτῇ τἀγαθὰ. Zunächst nach der Liebe wird die Demuth gepriesen. cfr. Seite 127, oben. Der König fragt: „Wie findet man bei Gastfreunden freundliche Aufnahme?“ Die Antwort ist: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigst, und eher dich niedriger stellst, denn höher als die, bei denen du als Gast weilst. Denn Gott der Herr, nimmt diejenigen gerne an, die sich demüthigen, und auch die Menschen sind denen hold, die sich niedrig stellen: κοινῶς γὰρ ὁ θεὸς τὸ ταπεινούμενον προςδέχεται κατὰ φύσιν, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τοὺς ὑποτασσομένους φιλανθρωπεῖ. Ebenso ibidem, Mitte: „Wie mag sich ein Fürst vor Hochmuth hüten?“ Antwort: „Wenn er Gleichheit bewahrt, und in allem Thun sich erinnert, daß er als Mensch über Menschen herrscht, zugleich aber auch, daß Gott die Uebermüthigen herabstürzt von ihrer Höhe, die Demüthigen dagegen und die Milden erhöht: πῶς ἂν μὴ τραπείη τὶς ἐις ὑπερηφανίαν; ἀπεκρίθη δὲ, ἐι τὴν ἰσότητα τηροῖ· καὶ παρ᾽ ἕκαστον ἑαυτὸν ὑπομιμνήσκοι καθὼς ἄνθρωπος ὤν, ἀνθρώπων ἡγεῖται· καὶ ὅτι ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ. Entsprechend diesen Ansichten, läßt Aristeas auch keine Geschenke noch Opfer vor Gott gelten, sondern Reinheit des Herzens und innere Güte.

So Seite 124, gegen unten. Der König fragt: „Was ist der höchste Ruhm des Menschen?“ Antwort: „Gott zu ehren, d. h. nicht mit Geschenken, noch mit Opfern, sondern in Reinheit des Herzens und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens: τί μέγιστόν ἐστι δόξης; ὁ δὲ εἶπεν, τὸ τιμᾷν τὸν θεόν· τοῦτο δέ ἐστιν, οὐ δώροις, οὐδὲ θυσίαις, ἀλλὰ ψυχῆς καθαρότητι, καὶ διαλήψεως ὁσίας, καθὼς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν ἀυτοῦ βούλησιν. (Die Worte ὁσίας διαλήψεως und καθὼς πάντα κατασκευάζεται etc. ziehen wir zusammen: fromme Annahme der Fügungen, die Gott schickt, Resignation in seinen Willen.)

Stark tritt in dieser schönen Stelle die therapeutische Lehre hervor: daß man Gott nicht mit äußerem Dienste, sondern im Geiste und in der Wahrheit verehren müsse.

Man wird nach diesen Auszügen die Schrift des Aristeas gerne als ein nicht unwichtiges Ueberbleibsel der alexandrinisch-jüdischen Theosophie betrachten.

Eine noch reichere Ausbeute dürfen wir von den Fragmenten Aristobuls erwarten, zu welchen wir jetzt übergehen.

e) Aristobulos.

Aristobul, ein jüdischer Philosoph, der, nach seiner eigenen Angabe, zur Zeit des Ptolomäus Philometor (circa 150 ante Christum) in Alexandrien lebte, hat einen mystischen Commentar zu dem Pentateuch geschrieben. Dieses Werk ist leider verloren gegangen, doch sind wichtige Fragmente desselben aufbehalten worden von Clemens alexandrinus I. Stromatum cap. XII. pag. 360., edit. Potteri; ibidem cap. XXV. pag. 410. Strom. V. cap. XX. pag. 705. Strom. VI. cap. XXXVII. pag. 755. Ferner von Eusebius in den praeparationes evangelicae, Lib. VII. cap. 13, 14.; Lib. VIII.

cap. 6, 8. pag. 370, editio colon.; ibidem cap. 10. pag. 376, 377, 378. Ferner Lib. IX. cap. 6. Lib. XIII. cap. 12. pag. 663 — 668: ibidem pag 677. et 678.

Humfred Hody, in seiner obengenannten Schrift de Bibliorum textibus originalibus, hat die Aechtheit dieser Fragmente in Zweifel gesetzt, und sie für ein Machwerk späterer Zeiten erklärt. Der geheime Grund dieses Verdammungsurtheils liegt darin, daß sie die Uebersetzung der LXX. in eine frühere Zeit hinaufrücken, als es diesem englischen Gelehrten gefallen hat. Er bringt deßhalb allerlei Einwürfe gegen Aristobul vor. Allein Valkenaer hat dieselben in seiner Schrift, de Aristobulo Judaeo Diatribe, unseres Bedünkens, so siegreich widerlegt, daß billiger Weise kein Zweifel mehr über die Aechtheit dieser Fragmente obwalten darf. Wer sich genauer hierüber unterrichten will, den verweisen wir auf die angezeigte Schrift. Hier müssen wir uns auf folgende Hauptgründe für die Aechtheit beschränken: 1) Aristobul wird constant citirt von einer Reihe der ältesten griechischen Väter, von Clemens, von Anatolius (nämlich in einem Fragmente bei Eusebius histor. ecclesiast. VII. Cap. 32. pag. 554. edit. Zimmermann.), von Origenes contra Celsum IV. pag. 798., endlich von Eusebius selbst an den angeführten Orten. Dieß ist eine sehr achtungswerthe Reihe von Gewährsmännern. Daß Philo nicht unter ihnen ist, beweist nichts; denn derselbe nennt nie einen alexandrinisch-jüdischen Vorgänger (deren er doch gewiß viele hatte) mit Namen, sondern spricht da und dort bloß von *συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν* etc. (So de vita contemplativa Mang. II. 475. unten und folgende Seite, wo er von den Therapeuten sagt: *ἔστι δὲ ἀυτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον* etc.) 2) enthalten unsere Fragmente von Seiten ihrer Philosophie keine Spur, welche zu

Zweifeln gegen ihre Aechtheit berechtigen würde. Im Gegentheile, alle Aussprüche passen trefflich auf eine frühere Zeit, wo die alexandrinisch-jüdische Theosophie noch lange nicht so ausgebildet war, als in Philos Tagen. Wäre dagegen das Buch, aus dem uns Clemens und Eusebius Auszüge aufbewahrt haben, wirklich ein späteres Machwerk, und erst nach Philo dem alten Namen Aristobul unterschoben worden, so würden wir ganz andere Lehren darin finden, und es könnte kaum an Spuren des späteren Gnosticismus fehlen, der jenen Zeiten so theuer war.

Hiegegen kann Hody nur einen einzigen, bei dem ersten Anblick wichtig scheinenden, Einwurf geltend machen. Aristobul äußert nämlich in einer von den Stellen bei Eusebius gegen den König Ptolemäus Philometor, seinen Beschützer, daß der berühmte Demetrius von Phalerä dem Könige Philadelphus, Philometors Ahn, die Idee zur Uebersetzung der heiligen Schriften eingegeben habe. Dieser Angabe widerspricht das Zeugniß des Geschichtsschreibers Hermippos, bei Diogenes Laertius, nach welchem Demetrius schon im Anfange der Regierung des oben genannten Königs Ptolomäus Philadelphus von Hofe verbannt worden, und bald darauf gestorben seyn soll.

Hody schenkt diesem letzteren Zeugnisse unbedingt Glauben, und benützt es zu dem Schlusse, daß ein Mann, der zu den Zeiten des Ptolomäus Philometor blühte, und als Jude nothwendig über eine für seine Nation so wichtige Begebenheit unterrichtet seyn mußte, unmöglich diesen Verstoß hätte begehen können, daß also die Schriften Aristobuls unterschoben seyn müssen. Allein erstlich hat Valkenaer am angezeigten Orte diese Schwierigkeit auf eine Weise gelöst, die weder gezwungen noch verwerflich ist. Und zweitens, wenn wir auch annehmen wollten, daß Hermippos durchaus Recht, und Aristobul völlig Unrecht habe, so ist der Schluß des guten Hody noch lange nicht begründet. Im Gegentheile, er

beweist viel zu viel, und würde, konsequent angewandt, eine gar lange Reihe von Historikern, von Herodot an bis auf die neuesten Beschreiber der französischen Revolution, aus der Klasse der ächten Schriftsteller aussondern; worauf wir später zurückkommen werden. Für jetzt nur so viel: so lange nicht stärkere Gründe gegen die Aechtheit der Schriften Aristobuls angeführt werden, als Hody beigebracht hat, steht dieselbe so fest, als die irgend eines anderen alten Schriftstellers.

Noch ist zu bemerken, daß Aristobul eine Menge Verse unter dem Namen des Orpheus, Linus, Musäus und anderer alten Dichter anführt, die, nach allem Anscheine, von ihm stark verfälscht wurden, da sie sich in derselben Gestalt sonst nirgends finden, und eine sehr individuelle, zu den Zwecken Aristobuls passende Farbe tragen. Die alexandrinische Welt war, wie jede Zeit, in welcher an die Stelle lebendigen Geistes gelehrter Kram getreten ist, Auktoritäten außerordentlich hold; deßhalb war es damals sehr im Brauche, daß man seine eigenen Ansichten durch hochgefeierte, aber dunkle Namen von Schriftstellern, die vielleicht nie lebten, und deren Schriften Niemand recht kannte, auszuschmücken und zu rechtfertigen suchte.

Wir werden nun, nach diesen nöthigen Vorbemerkungen, die theologischen Ansichten Aristobuls der Reihe nach darstellen. Ueber das Wesen der Gottheit findet sich bei Eusebius praep. evangel. lib. XIII. cap. 12. pag. 664 — 666. folgendes Fragment: „Orpheus spricht sich in seinen Gedichten über die Lehre, daß Alles von göttlicher Kraft erfüllt und zusammengehalten werde, daß Alles erschaffen sey, und unter der Regierung eines allwaltenden Gottes stehe, auf folgende Weise aus: (Ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς, ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων, οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα, καὶ γενητὰ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ πάντων ἔιναι τὸν θεόν: λέγει δὲ οὕτως.)

Ueber die Worte: *τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον ἀυτῷ λεγομένων*, ist zu vergleichen Valkenaer **de Aristobulo.** Der *ἱερὸς λόγος* war ein geheimnißvolles Gedicht, das unter dem Namen des Orpheus umgetragen wurde. Die Sätze, die bewiesen werden sollen, sind, wie man sieht, drei; nämlich 1) daß Alles durch göttliche Kraft zusammengehalten werde; 2) daß Alles erschaffen sey; 3) daß Gott über Alles herrsche. — Wir geben nun die orphischen Verse selbst.

Φθέγξομαι, οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι,
Φεύγοντες δικαίων θεσμοὺς, θείοιο τεθέντος
Πᾶσι νόμον. Σὺ δ' ἄκουε, Φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀλήθεα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα, φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὖ δ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν
Ἀθάνατον· παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.
Εἷς ἐστ' ἀυτοτελὴς, ἀυτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται,
Ἐν δ' ἀυτοῖς ἀυτὸς περινίσσεται· οὐδέ τις ἀυτὸν
Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται.
Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις· ἀυτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ,

Sprechen will ich zu den Reinen, ihr Andern verschließet die Ohren,
Die ihr verschmäht das Gesetz, das vom Himmel Jeglichem kund ward.
Aber du! Musäus, des Nacht erleuchtenden Mondes
Sohn! vernimm' der Wahrheit Worte! es möge kein Irrwahn,
Früher gehegt in der Brust, das theure Leben dir kürzen.
Fest entschlossenen Sinn's hör' auf die göttliche Rede,
Und mit jeglicher Kraft des Geistes wende der rechten
Bahn dich zu! und schau' auf ihn, den Bildner des Weltraums,
Ihn, deß ewiges Wesen ein Schimmer der Urzeit erhellet.
Einer ist er, selbstständig, und aller anderen Dinge
Urgrund, überall wirksam; doch keine der sterblichen Seelen
Schauet ihn je; dem reinen Geist nur ist er erreichbar.
Quell des Guten ist er, und selbst verhänget er niemals
Böses; denn Andre vollziehen die Rachebefehle des Höchsten;

Καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς, ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα·
Οὐδέ τις ἔσϑ' ἕτερος. Σὺ δέ κεν ῥέα πάντ' ἐσορήσαις,
Αἴ κεν ἴδῃς ἀυτὸν πρὶν δή ποτε δεῦρ' ἐπὶ γαῖαν.
Τέκνον ἐμόν, δείξω σοι, ὁπήνικα δέρκομαι ἀυτοῦ
Ἴχνια, καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο ϑεοῖο.
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
Λοιπὸν ἐμοί· Στᾶσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνϑρώποισι.
Οὐ γάρ κέν τις ἴδοι ϑνητῶν μερόπων κραίνοντα,
Εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπόῤῥωξ φύλου ἄνωϑεν
Χαλδαίων. Ἴδρις γὰρ ἐὴν ἄστροιο πορείης,
Καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χϑόνα ὡς περιτέλλει,
Κυκλοτερές γ' ἐν ἴσῳ, κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα·
Πνεύματα δ' ἡνιοχεῖ περὶ τ' ἠέρα, καὶ περὶ χεῦμα
Νάματος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλας ἰφιγενήτου.
Αὐτὸς δὲ μέγαν αὖϑις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται,
Χρυσέῳ ἐνὶ ϑρόνῳ· γαίῃ δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε·
Χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο
Ἐκτέτακεν· ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἔνδοϑι ϑυμῷ,

Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unheil.
Außer ihm ist kein Anderer, und Alles wirst du begreifen,
Wenn du seine Gewalt erkannt hast über die Erde.
Wohl verkünd' ich, o Sohn! wo seine Spuren ich blicke
Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
Aber ihn selber erkenn' ich nicht; denn Nebel umgibt ihn
Rings. Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen.
Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erschauen,
Nur ein Einziger durft' es, ein Sprößling aus der Chaldäer
Altem Geschlecht; der verstand der Sonnen himmlischen Umschwung,
Und wie Jener mit Macht das Himmels-Gewölbe herumschwingt
Rund um die Erd', inmitten an ruhende Achse geheftet;
Und wie die Geister Er treibt durch den Aether und über des Meeres
Wogen dahin, und den Glanz allleuchtenden Feuers emporstrahlt.
Aber er selber, der Gott, hat im Himmel seine Behausung
Fest begründet. Dort thront er auf Gold, und unter den Füßen
Stehet die Erd', die Gränzen des Meer's umspannet die Rechte.
Vor Ihm erbebt der Berge Gewalt im innersten Marke,

Οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος· ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ,
Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων, καὶ δὴ μέσον ἠδὲ τελευτὴν
Ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν,
Ἐκ θεόθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.
Ἄλλως οὐ θεμιτόν γε λέγειν, τρομέω δὲ τὰ γυῖα
Ἐν νόῳ· ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
Ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοισι πελάζεο, γλῶσσην
Εὖ μάλ' ἐπικρατέων· στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην.

Nicht ertragend des Königes Macht, der die himmlische Wohnung
Nie verläßt, und doch auf Erden Alles bewirket.
Denn er ist Anfang allein und Mitte und Ende derselbe;
Also lehret die Urzeit uns, und der Wassergeborne
Hat auf zweifacher Tafel vom Himmel die Kunde empfangen.
Weiter darf ich nicht sagen. Denn schon im innersten Herzen
Beb' ich vor ihm, der die Welt mit ewiger Weisheit regieret.
Du, mein Kind, nah' ihm mit dem Geist nur, aber die Zunge
Halte verschlossen, und wahr' im Herzen die Worte des Lehrers.

Ueber das Einzelne in der Kürze nur so viel. *θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι* ist von den Ohren zu verstehen. Wesseling führt in seiner an Valkenaers Schrift angehängten Disputation eine sehr passende Parallele aus Platons *συμπόσιον* an; *πᾶς βέβηλος καὶ ἄγροῖκος θύρας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε.* Die Worte *θείοιο τεθέντος πᾶσι νόμου* beziehen sich auf das jüdische Gesetz, das vom Himmel geoffenbart wurde. *Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται.* Durch diese Worte wird Gott als der Allwirksame, als die Weltseele dargestellt. — *Οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν.* Man muß sich erinnern, daß die Alexandriner sorgfältig zwischen *ψυχή* und *νοῦς* unterscheiden; jene ist niederer und sinnlicher Art, der *νοῦς* dagegen ist das wahrhaft Geistige und Göttliche im Menschen.

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει; wegen des Zusammenhanges kann kein Zweifel über den Sinn dieser

Worte obwalten. Von dem Guten aus, oder wegen des Guten, das ihm seiner Natur nach zukommt, kann er den Menschen nichts Böses zusenden. Schwieriger sind die Verse 16 und 17. Sie lassen eine doppelte Erklärung zu; entweder: Alles wird dir erklärlich, alle Räthsel wirst du leichter lösen, wenn du erst eingesehen hast, daß seine Herrschaft sich über die ganze Erde, hier als Mittelpunkt der Schöpfung genommen, erstreckt. Die Erkenntniß der Allmacht ist das Erste, aus ihr fließt, wie aus einer reichen Quelle, alles andere Erkennen; oder: du wirst Alles erkennen, alle Geheimnisse werden offen vor dir daliegen, wenn du ihn über die Erde wandeln gesehen hast, in dem Sinne: so wenig der Sterbliche Alles erkennen mag, so wenig wird er Gott je mit Augen sehen; das Eine ist so unmöglich als das Andere. Das Subjekt zu περιτέλλει im 25. Verse, zu ἡνιοχεῖ im 27., und ἐκφαίνει im 28. ist nicht angegeben; es muß nach dem Zusammenhange ὁ Θεός supplirt werden. Πνεύματα im 27. Verse ist eine jüdische Abänderung für die Sonnenrosse des Helios; es sind die Gestirne gemeint, welche die Alexandriner, wie wir aus Philo wissen, für reine tugendhafte Geister hielten; ὑδογενής, Vers 36, ist ohne Zweifel die richtige Leseart für ὑλογενής, wie die Ausgaben haben; cfr. Valken. 75. und 133. — Γνώμαισι λαβών, Vers 37. Der Ausdruck γνώμαισι deutet auf die geistige und innerliche Belehrung des Gesetzgebers durch Gott hin; es soll durch dieses Wort ohne Zweifel die Volksmeinung von einem Sprechen von Angesicht zu Angesicht entfernt werden.

Weiter führt Aristobul einige Verse aus dem berühmten alexandrinischen Dichter Aratos an, der unter Ptolomäus Philadelphus lebte.

Ἐκ Θεοῦ ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
Ἄῤῥητον· μεσταὶ δὲ Θεοῦ πᾶσαι μὲν ἀγυιαί,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα,

Καὶ λιμένες· πάντῃ δὲ θεοῦ κεχρήμεθα πάντες·
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν· ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι
Δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἀγείρει,
Μιμνήσκων βιότοιο, λέγει δὲ ὅτε βῶλος ἀρίστη,
Βουσί τε καὶ μακέλῃσι· λέγει δὲ ὅτε δεξιαὶ ὧραι,
Καὶ φυτὰ ὑγρῶσαι, καὶ σπέρματα πάντα βαλέσθαι.

Die Ausgaben lesen im ersten Verse ἐκ διὸς ἀρχώμεσθα, aber ohne Zweifel falsch, wie aus den folgenden Worten hervorgeht. Aristobul fährt nämlich so fort: „Ich glaube, diese Verse beweisen zur Genüge, daß die Kraft Gottes Alles durchdringt. Wir haben uns jedoch eine Abänderung erlaubt, indem wir das Wort Ζευς, das im Gedichte stand, unterdrückten, wie es sich auch gebührte. Denn dem Sinne seiner Verse nach meint der Dichter den wahren Gott. — Alle Philosophen sind darüber einig, daß man heilige Begriffe von Gott haben müsse, besonders dringt hierauf unsere Religion. Denn das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung und die übrigen wahrhaften Tugenden.“ *Σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ· καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάγκαμεν, περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται· διόπερ οὕτως ἡμῖν εἴρηται. — Πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται, ὅτι δεῖ περὶ θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὃ μάλιστα παρακελεύεται ἡ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις. Ἡ δὲ τοῦ νόμου κατασκευὴ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς περὶ Εὐσεβείας τέτακται, καὶ Δικαιοσύνης, καὶ Ἐγκρατείας, καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν.* Valkenaer argwohnt, daß Eusebius vor den Worten πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται etc. einiges ausgelassen habe, weil das Folgende mit dem Vorhergehenden nicht recht zusammenhänge. Wirklich scheint dieß der Fall zu seyn.

Was nun die angeblich aus Orpheus entlehnten Verse betrifft, so fällt es Jedermann in die Augen, daß sie stark mit fremden Zusätzen versetzt sind. Wie könnte ein helle-

nischer Dichter so handgreiflich auf Abraham, Moses und die jüdischen Gesetze hinweisen! Zum Glück ist uns dasselbe Fragment in anderer Gestalt von Justinus Martyr in seiner Schrift **de monarchia** (**pag. 37. edit. Parisiens. 1742**) aufbewahrt worden. „Auch Orpheus," heißt es hier, „der sonst 360 Götter aufführt, mag uns in seinem Buche *διαθῆκαι* für die Einheit Gottes zeugen. Nach dem zu schließen, was er in diesem Buche schreibt, scheint er den früheren Irrthum zu bereuen." (*Μαρτυρήσει δέ μοι καὶ Ὀρφεὺς, ὁ παρεισάγων τοὺς τριακοσίους ἑξήκοντα θεοὺς ἐν τῷ Διαθήκαις ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ, ὁπότε μετανοῶν ἐπὶ τούτῳ φαίνεται, ἐξ ὧν γράφει.*) Der Name *διαθῆκαι* war vielleicht die Aufschrift eines einzelnen Buches der Schrift, die im Ganzen den Titel *ἱερὸς λόγος* nach Aristobul führte, **cfr.** Valkenaer **pag. 76.**, oben. Die Verse lauten so:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστίν· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι,
Πάντες ὁμῶς· σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀλήθεα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Εν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.
Εἷς ἐστ' αὐτογενὴς, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται, οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται·
Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα, καὶ ἄλγεα δακρύοεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος, χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω, περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·
Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται·
Χρυσέῳ ἐνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε,
Χεῖρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος Ὠκεανοῖο
Πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρά.

Ob diese Verse in der Gestalt, wie sie bei Justinus vorkommen, von der ursprünglichen hellenischen Hand herrühren, oder nicht schon von einem Juden interpolirt sind, möchte schwer zu entscheiden seyn. Daß aber die aristobulischen verfälscht sind, wird die Vergleichung zeigen. Der zweite und der Anfang des dritten nach Aristobul fehlt bei Justinus. Im siebenten Verse liest dieser κόσμοιο ἄνακτα, jener dagegen τυπωτήν. Im achten Verse findet sich eine fühlbare Abweichung. Die Leseart bei Aristobul behauptet viel stärker die Allwirksamkeit Gottes, als die Worte bei Justin. Im zehnten lehrt dieser, daß Gott Alles schaue, während er von Niemand geschaut werde. Aristobul dagegen hat die Behauptung, daß nichts Sinnliches, selbst die Seele nicht, sondern nur der reine Geist sich zu Gott erheben könne. Ebenso verschieden ist der 11, und 12. Vers in beiden Citaten. Dort heißt es, Gott verhänge aus guter Absicht, ἐξ ἀγαθοῖο, oder statt der Güter, welche die Menschen zuvor besaßen, Böses, wie Krieg u. dgl. Hier wird gelehrt, Gott schicke den Sterblichen nichts Böses zu, obgleich auch die verderblichen Naturkräfte unter seinen Befehlen stehen. Vom 13. Verse an wird der Unterschied noch bedeutender. Das Ende des 13. ist bei Aristobul zu zwei Versen ausgedehnt; den 14. haben beide gleich. Die zwei folgenden finden sich nur bei ersterem. Im 17. Verse liest Aristobul statt χάλκειος οὐρανὸς gewiß absichtlich μέγας. Im 18. läßt Justin Gott mit den Füßen auf die Erde treten, während Aristobul, gegen die antike Physik, behauptet, daß die Erde unter seinen Füßen sich bewege. Der 19. und 20. Vers bei Justin entspricht der homerischen Weltanschauung, bei Aristobul erinnern sie an die Darstellung der Psalmen. Die folgenden Verse finden sich nur bei Aristobul.

Es ist leicht zu zeigen, daß alle Eigenthümlichkeiten, durch welche sich dieser von dem Citate bei Justinus unter-

des Bösen von Gott gelehrt. Der 16. und 17. Vers behauptet nach der einen Erklärung die Allwirksamkeit Gottes: nur aus dem göttlichen Wirken könne alles Andere erkannt werden; nach der andern gänzliche Abtrennung Gottes von der Welt. Der 19 — 21. Vers enthält entschieden diese Lehre. Vers 22 — 28 spricht den jüdischen Satz aus, daß Abraham, früher Astrolog, zuerst Gott erkannt habe. Die Worte πνεύματα ἡνιοχεῖ sind, wie wir schon oben bemerkten, dem griechischen Mythus von den Sonnenrossen nachgebildet, aber so, daß die jüdische Farbe durchblickt. Geister sind es, die Gott im täglichen Umschwunge um den Mittelpunkt des All's, die Erde, herumlenkt; denn die Sterne sind, bekanntlich nach Philo, selige und tugendhafte Wesen. Auch das Bild vom ἡνίοχος ist bei letzterem häufig.

Im 15. und 16. Verse bei Justin spricht sich Orpheus noch stärker für die Unbegreiflichkeit Gottes aus, als bei Aristobul; und man könnte sich wundern, daß dieser einen seinen Ansichten so günstigen Ausspruch nicht aufgenommen hat. Aber man muß nicht vergessen, daß Aristobul zwischen zwei widersprechenden Grundsätzen die Mitte zu halten gezwungen ist. Allerdings lehrt auch er die Unbegreiflichkeit Gottes, aber zugleich bedarf er eine jüdische Offenbarung; denn sonst standen ja die Juden in gleicher Linie mit den Hellenen, und diese hätten nicht nöthig gehabt, höhere Weisheit bei Moses zu borgen. Das Prädikat χάλκειος bei Justin ist sonder Zweifel absichtlich von Aristobul in μέγας umgeändert worden; denn der Himmel ist für die Alexandriner der herrlichste und reinste Theil der Schöpfung, die Königsburg Gottes, die Behausung seliger Geister.

Die Verse 29 — 35 bei Aristobul sprechen am deutlichsten unter allen andern seine Ansicht vom Wesen Gottes aus. Er thronet im Himmel, und regiert von dort aus Alles, da er ihn nie verläßt, oder, um mit dem Dichter zu

tum V. pag. 723 — 725. Hier hat er statt κόσμοιο τυπωτήν, wie Aristobul liest, übereinstimmend mit Justin, κόσμοιο ἄνακτα. Dagegen hat er die Verse 23—35 nach Aristobul unverändert. Den 36. und 37. läßt er weg, den 38. hat er wieder wie dieser. Aber Seite 725 citirt er hinwiederum die Verse:

> Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι φυτεύει,
> Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

ganz wie Justin.

Hat nun Clemens nach verschiedenen Abschriften citirt, so daß er z. B. die eine Stelle aus der Schrift des Aristobul, den er sehr gut kannte, die andere aus einem Codex der Orphika entlehnte, oder gab es damals Manuscripte dieses Gedichts, in welche die Interpolationen späterer, namentlich des Aristobul, theilweise aufgenommen waren? Nach den Spuren bei Clemens zu urtheilen, möchte ich mich lieber für erstere Meinung entscheiden, denn die Verse:

> Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις
> Μικραί· ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὄστεα ἐμπεφυᾶσιν.

die er großen Theils nach Justin anführt, stimmen so wenig mit den andern, εἰ μὴ μουνογενὴς etc., die er nach Aristobul citirt, daß sie nicht wohl in eine Abschrift vereinigt werden konnten.

Doch was liegt am Ende an dieser Frage! Für unsern Zweck genügt die Gewißheit, daß die Verfälschungen in den Citaten bei Aristobul unwidersprechlich auf einen alexandrinischen Juden hinweisen, und nach aller Wahrscheinlichkeit diesem Philosophen selbst beizumessen sind. Als absichtliche Verfälschungen sind sie ein wichtiges Zeugniß für die Theologie Aristobuls, weil in ihnen nichts Zufälliges gesucht werden darf, wie sonst bei Schriftstellern, die im Eifer des Schreibens Manches sagen, das nicht strenger Ausdruck ihrer Ueberzeugung ist; vielmehr muß jedes abweichende Wort als

„Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Dieser Tag kann mit Recht [so kommt φυσικῶς oder φυσικώτατα oft bei Philo in der Bedeutung „natürlich“ oder „vernünftig“ vor.] die erste Erzeugung des Lichtes genannt werden, in dem Alles begriffen wird. Man könnte dasselbe auch von der Weisheit sagen; denn alles Licht strömt aus ihr. Deßhalb haben auch einige aus der (peripatetischen) Schule von ihr gesagt, sie sey einer Fackel gleich; wer ihr folge, werde sein Leben lang Frieden genießen. Noch deutlicher und schöner hat einer unserer Vorfahren, Salomo, von ihr gezeugt: sie sey vor Himmel und Erde, was mit dem Vorhergesagten übereinstimmt. Wenn es ferner in der Gesetzgebung (dem Pentateuch) heißt, Gott habe an jenem Tage ausgeruht, so ist dieß nicht so zu nehmen, wie einige es verstehen wollen, als habe Gott Nichts mehr gethan, sondern der wahre Sinn ist dieser: Gott habe die Ordnung der Dinge festgestellt, und auf alle Zeiten befestigt. Er braucht die Worte: „Gott hat in sechs Tagen Himmel und Erde gemacht und Alles, was darauf ist,“ um die Zeiten anzuzeigen, und den Rang, den eines vor dem andern einnimmt. Denn bei der Anordnung, die er zuerst getroffen, erhält er Alles, und ändert Nichts. Außerdem hat er den siebenten Tag auch als Symbol des (menschlichen) Logos geheiligt der die siebente Stelle in unserem Wesen einnimmt, und durch den wir Menschliches und Göttliches erkennen. In der Siebenzahl bewegt sich die ganze Welt der lebendigen Geschöpfe, wie der andern Creaturen. Ἐχομένως δ᾽ ἐστὶν, ὡς ὁ θεὸς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκέυακε, καὶ δέδωκεν ἐις ἀνάπαυσιν ἡμῖν, διὰ τὸ κακόπαθον ἐιναι πᾶσι τὴν βιοτὴν, ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Μεταφέροιτο δ᾽ ἂν τὸ ἀυτὸ καὶ ἐπὶ τῆς Σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ ἀυτῆς.. Καὶ

μον κατεσκεύακε κ. τ. λ. zu lesen. Aber auch so ist dieser Beisatz zu θεὸς müßig. Nach meinem Gefühle muß der Text ursprünglich so beschaffen gewesen seyn, daß die Siebenzahl auf die Weltschöpfung Bezug hatte, und der Sinn herauskam: Gott hat dieselben Sieben, in denen er die Welt schuf, uns, unter der Gestalt des siebenten Tages, zur Ruhe angewiesen. Aber freilich ist die Abänderung des Textes in diesem Sinne schwierig, und ich weiß ihn nicht zu heilen. Der siebente Tag wird genannt die erste Schöpfung des Lichtes, im dem Alles begriffen wird. Diese an sich so dunkeln Worte würden in dem Werke Aristobuls ihre genügende Erklärung finden, wenn dasselbe erhalten worden wäre. Da dieß nicht der Fall ist, so müssen wir bei seinem Glaubensgenossen Philo Rath suchen. Dieser ist unerschöpflich im Lobe der Sieben. Er nennt sie die Zahl des Lebens, die Wurzelzahl der Welt, des Himmels, der Planeten, der Erde und ihrer Theile; cfr. de mundi opificio Pf. I. 60 — 84., unten; ja er nennt sie sogar das Ebenbild des Schöpfers; cfr. ibidem Pf. I. 66., unten, und 68., oben: ὁι μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, ὁι δὲ πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· τὸ γὰρ μήτε γεννῶν, μήτε γεννώμενον, ἀκίνητον μένει· ἐν κινήσει γὰρ ἡ γένεσις ἐπεὶ καὶ τὸ γεννώμενον οὐκ ἄνευ κινήσεως· τὸ μὲν ἵνα γεννήσῃ· τὸ δὲ ἵνα γέννηται· μόνον δ' οὔτε κινοῦν οὔτε κινούμενον ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμὼν, οὗ λέγοιτ' ἂν προσηκόντως εἰκὼν, ἑβδομάς. Doch wir müssen diese Ansichten im Einzelnen erklären. Die Sieben ist ihm der Geburtstag der Welt. So de mundi opificio Pf. I. 60., Mitte: τὴν ἡμέραν ἑβδόμην ἐσέμνυνεν ὁ πατὴρ ἐπαινέσας καὶ ἁγίαν προσειπών. Ἑορτὴ γὰρ οὐ μιᾶς πόλεως, ἢ χώρας ἐστὶν, ἀλλὰ τοῦ παντός· ἣν κυρίως ἄξιον καὶ μόνην πάνδημον ὀνομάζειν, καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιον. Deßgleichen de vita

pitel von der Schöpfung. Exegetisch wurde diese Deutung begründet durch den Ausdruck μία ἡμέρα, statt πρώτη. Genes. I. 5. Dann aus dem ersten Verse desselben Capitels: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Da Himmel und Erde die ganze Welt in sich begreift, und die Schöpfung dieser beiden Bestandtheile der Natur auf den ersten Tag bezogen wird, so folgte nach der Deutung der alexandrinischen Mystiker, daß der erste Tag die Gründung aller Dinge umfasse. 2) Der Sabbat-Tag bezeichnet die Vollendung des Schöpfungswerkes. Exegetisch beweist dieß Philo dadurch, daß er die Worte Genes. II. 4.: ἄυτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, als einen Epilog zu den Worten des nächstvorhergehenden Verses betrachtet: καὶ ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν. So de mundi opificio Pf. I. 86., Mitte: ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιΐαν, κεφαλαιώδει τρόπῳ φησίν· „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς. Ebenso im ersten Buche legis allegoriarum Pf. I. 132., Mitte: „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένοντο. Οὗτος ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος, ἀρχὴ γενέσεως τοῦ τε κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένου νοῦ, καὶ τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης νοητῆς, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αἰσθήσεως. Hier ist die Sieben Umfang selbst der idealen Schöpfung, was nicht auffallen kann, da Beides, Ideales und Reelles, zugleich vorhanden war. Eine wichtige Folgerung aus diesen Vordersätzen ist nun der andere Satz, daß die Sieben und die Eins, der Sabbat und der erste Tag, mystisch genommen, sich gleich seyen. So in der schon oben kurz berührten Stelle de Posteritate Caini, Pf. II 282.: ἡ ἑβδόμη τάξει μὲν ἐπιγέννημά ἐστιν ἑξάδος, δυνάμει δὲ πρεσβυτάτη παντὸς ἀριθμοῦ, μηδὲν διαφέρουσα μονάδος. Δηλώσει δὲ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ τῆς κοσμοποιΐας ἐπιλόγῳ φάσκων, „Καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε· καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν

die Finsterniß, der Tag über die Nacht, der königliche Geist über die Sinnenorgane, die Augen über den Körper. Den unsichtbaren und idealen göttlichen λόγος nennt er Abbild Gottes. Ein Abbild dieses Abbildes ist hinwiederum jenes ideale Licht, das seinerseits wieder ein Abbild des göttlichen Logos geworden ist, der die Weltschöpfung uns offenbarte. Es ist dieses Licht ein überhimmlischer Stern, Urquell aller sichtbaren Sterne; man möchte ihn Allglanz nennen und den Urborn, aus dem Sonne und Mond, wandelnde und unwandelbare Himmelsmächte, ihren zugemessenen Glanz schöpfen.“ Wir müssen hier über die schwierigen Worte: τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ, die mit den nächstvorhergehenden schon oben angeführt wurden, noch dieß bemerken: Wenn in diesem Satze nicht eine unerträgliche, dem trefflichen Style Philo's sonst völlig fremde, Wiederholung angenommen werden soll, so muß dem λόγος ἑρμηνεὺς eine von dem zuerst genannten νοητὸς λόγος verschiedene Bedeutung gegeben, und folgender Sinn unterlegt werden: Das übersinnliche Licht ist zugleich Abbild des intelligiblen Wortes und des in den heiligen Urkunden geoffenbarten; d. h. aus der Idee des Lichtes kann die heilige Schrift allein begriffen werden; wir hätten also hier denselben Satz, der bei Aristobul so lautet: ἡ ἑβδόμη καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται.

Sonst sind in dieser überschwenglichen Stelle noch folgende Punkte zu unterscheiden: 1) Der erste Tag umfaßt die ganze ideale Schöpfung; da aber mit dieser zugleich die wirkliche vorhanden war, so folgt, daß die Eins, welche das Ideale in sich begreift, mit der Sieben, welche die Vollendung des Einzelnen bezeichnet, zusammenfällt. Diese ist nur die Ausführung dessen, was jene im Ganzen befaßt. 2) Das

Licht ist dem Sabbate durch ein doppeltes Siebenverhältniß heilig; nämlich zuerst, weil es der schönste Akt des ersten Tages ist, der mit dem siebenten zusammenfällt; dann, weil es im Siebenverhältnisse zu dem ersten steht, und also sich zu der Größe, die diesem gleich ist, eben so verhalten muß. Folglich ist das Licht das Sieben der Sieben. 3) Das Urlicht ist ein Abbild des Logos. Noch weiter geht Philo im ersten Buche legis allegor. Pf. I. 132., Mitte, wo er die Siebenzahl mit den Worten αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως, und mit diesen hinwiederum den göttlichen Logos identificirt. Ebenso de mundi opificio Pf. I. 86., Mitte.

Wenn wir nun schon hier den Satz angedeutet finden, daß in der Siebenzahl die Schöpfung, und mit ihr die ganze Welt begriffen werde, so spricht Philo diese natürliche Folgerung offen aus De Decalogo Mang. II. 198., gegen unten: ἐπ' οὐδενὶ οὕτω προνομίας ἔτυχεν (ἡ ἑβδομὰς), ἢ τῷ μάλιστα τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐμφαίνεσθαι διὰ ταύτης. Ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. Wir sagen, diese Behauptung sey eine natürliche Folgerung aus den obengegebenen Vordersätzen: nicht als ob wir selbst etwas der Art vernünftig fänden, sondern wir meinen bloß, jener Schluß sey begreiflich, so bald man mit Worten denkt, und nicht mit lebendigen Begriffen, was Philo und die alexandrinische Schule in diesem Falle wenigstens nicht gethan zu haben scheint.

Wir haben nun die Fackeln hergeschafft, durch welche die Nacht unserer Stelle aus Aristobul erleuchtet werden kann: ἑβδόμη ἡμέρα, ἡ δὴ καὶ πρώτη λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Es fragt sich, wie sind die Worte „ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται“ zu verstehen. Dem ersten Anscheine nach könnte man versucht seyn, sie als allgemeines Prädikat des Lichtes zu nehmen. Das Licht ist das Werk-

zeug, durch welches wir Alles sehen, und in so fern auch letzter Grund des Erkennens. Aber drei gute Gründe sprechen gegen diese Erklärung. Erstens hätte so Aristobul eine Plattheit gesagt, die man ohne Grund Niemand zutrauen darf. Zweitens ist von jedem Mystiker dann ein tieferer Sinn zu erwarten, wenn vom Lichte die Rede ist. Denn unter allen Himmelsstrichen und zu allen Zeiten war das Licht ihr Idol. Drittens fordert das Wort συνθεωρεῖν eine geistige Erklärung; denn schon als einfaches Zeitwort wird es von den Mystikern für ihr höheres Schauen gebraucht, besonders aber muß noch das kleine Wörtchen σὺν beachtet werden, das offenbar auf eine Totalanschauung hinweist. Diese ist aber nie etwas Aeußeres, noch kann man durch die Sonne Alles zusammen erkennen.

Also müssen wir mystisch deuten, und zwar so: Das Licht ist es, aus dessen Idee der menschliche Geist die Welt begreift, oder, um in modernen Phrasen zu reden, das Licht ist die Indifferenz zwischen Realem und Idealem, in welcher sich die intellektuale Anschauung festsetzen muß. Nun bedenket ferner, daß diese Behauptung Aristobuls aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte herausgedeutet ist (denn als Jude und Erklärer des Pentateuch schrieb er), und sich also auf dieselbe anwenden lassen muß, so habt ihr den Satz: mit dem Lichte war schon Alles geschaffen, das erste Tagewerk ist also gleich dem siebenten. Dieser Satz ist aber nur aus Uebertragung der platonischen Ideenlehre begreiflich, folglich müssen wir annehmen, daß sie bereits von Aristobul, oder besser, schon vor ihm, auf das Judenthum aufgepfropft war, wie dieß auch aus anderen Stellen, die wir später beibringen werden, auf's klarste hervorgeht. Das Licht ist, nach Philo, das siebente im ersten Tagewerke, welches ideel die Schöpfung umfaßt; die ganze Schöpfung ist ebenfalls Sieben, und der „Eins" gleich, also ist das Licht das Sieben der Sieben, das Hei-

ligste in der ganzen Welt, und die Krone der Natur, aus welcher Alles begriffen werden mag.

Ich bin auf's lebhafteste überzeugt, daß Philo's Lehre von den Sieben in diesen kurzen Worten Aristobuls vollständig niedergelegt ist, daß also beide in diesem Punkte völlig übereinstimmen. Wenn es auffallen sollte, daß dieser alte Philosoph eine sehr eigenthümliche Meinung ausspricht, die Philo 150 Jahre später ganz in derselben Gestalt wiederholt, so bedenke man nur dieß eine: Sobald in Alexandrien einmal eine mystische Schule bestand, (deren Alter aus unumstößlichen Gründen bis zu den ersten Nachfolgern Alexanders hinaufgerückt werden muß,) so ist zum Voraus zu erwarten, daß diese Juden ihre Kunst zuerst an dem Sabbat geübt haben werden. Denn nächst der Verehrung eines Gottes war der Sabbat die auffallendste Eigenthümlichkeit, durch welche sich die Kinder Israel von den andern Völkern der Erde unterschieden. Wollten sie daher einmal ihre Religion mit Allem, was man damals für schön und wahr hielt, ausschmücken, um mit dem hellenischen Glauben in die Schranken treten zu können, so war nichts natürlicher, als daß sie in der Erklärung des Sabbats, einer so willkürlich scheinenden Anstalt, allen ihren Scharfsinn und Witz aufboten. Nun lag ihnen zu diesem Zwecke nichts näher, als Benützung der Zahlenkünste, welche eine spätere Zeit dem ehrwürdigen Namen Pythagoras unterschoben hatte. Denn in der alexandrinischen Epoche, nachdem mit dem ächten Staatsleben auch die gesunde Philosophie abgestorben war, standen diese sonderbaren Künste selbst bei Hellenen in großem Ansehen.

Noch muß das Wort πρώτη erklärt werden. Es ist doppelsinnig. Entweder will Aristobul bloß dieß besagen; in der Siebenzahl entstand das Licht zuerst, so daß der Ausdruck „zuerst“ überflüssig wäre, wie auch wir ihn oft ohne Noth hinsetzen. Allein nach meinem Gefühle ist auch in

diesem Worte ein tieferer Sinn zu suchen. Die Siebenzahl ist die erste, nämlich ideale Entstehung des Lichts. Aus dieser entstand in einem zweiten, nur der Idee, nicht der That nach, zu unterscheidendem Akte, das wirkliche Licht. Dann wäre hier abermals die Ideenlehre Platons angedeutet.

Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς. Worin liegt der Vergleichungspunkt? darin, daß die Weisheit Quell des Lichtes ist, oder bloß, daß in ihr Alles begriffen wird, oder endlich in beiden Punkten zugleich? Letztere Erklärung ist die wahre. Denn die *σοφία* wird ja ausdrücklich Mutter des Lichtes genannt: *τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς*, in welchem schon seiner Natur nach Alles begriffen werden muß. Dann ist aber nach dem Grundsatze, daß nur gleichen Dingen gleiche Prädikate zukommen, Weisheit und die Sieben eins und dasselbe, und der Sinn wäre: Wie die Siebenzahl Quell des Lichtes ist, in dem Alles begriffen wird, so auch die Weisheit; denn beide sind (kraft eines nothwendigen, obwohl nicht ausgesprochenen Schlusses) eins. Wir haben also hier einen Satz, der sich in derselben Gestalt auch bei Philo findet. Aber weiter. Von welcher Art ist diese Weisheit? Das Licht und die Sieben, dem sie gleichgesetzt wird, ist eine Naturkraft; dieselbe Ansicht liegt dem Citate aus den Proverbien zu Grunde. Aber anders verhält es sich mit dem auf sie angewandten Satze der peripatetischen Schule; denn hier erscheint die Weisheit als Kraft des menschlichen Geistes. Sollte nicht ein Widerspruch entweder in unserer Erklärung oder in den Worten des Philosophen selbst liegen? Dem ist nicht so. Eben dieser Doppelsinn ist eine Probe der alexandrinischen Schule. Bei Sirach, bei dem Verfasser der Weisheit Salomos, bei Philo endlich ist dieselbe Sophia zugleich Natur- und Geisteskraft. Denn für die Alexandriner war der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Wesenheit (vielleicht

sie Gott immerfort wirken lassen; nur sagt dieß Philo deutlicher. Aber anders erklärt dieser die Bedeutung des Wortes *καταπαύειν*. Er findet nämlich den gesuchten Gedanken darin: Gott habe seine Werke für den Augenblick ruhen machen, denn ihrer Natur nach bewegen sich diese immer wieder, während die menschlichen Werke, einmal geschaffen, unverändert in ihrer Gestalt bleiben. Deßwegen könne der Mensch von seinen Werken gar nicht sagen, ich mache, daß sie ruhen; denn dieß verstehe sich von selbst; ibidem 126., zu oberst: *Διὸ καὶ ἐπιφέρει, „Κατέπαυσεν ὧν ἤρξατο.“ Ὅσα μὲν γὰρ ταῖς ἡμετέραις τέχναις δημιουργεῖται, ταῦτα τελειωθέντα ἵσταται καὶ μένει, ὅσα δὲ ἐπιστήμῃ θεοῦ περαιωθέντα, πάλιν κινεῖται. Τὰ γὰρ τέλη αὐτῶν ἑτέρων εἰσὶν ἀρχαί, οἷον ἡμέρας τέλος, νυκτὸς ἀρχή.*

Nun kommen wir der Reihe nach an die schwierigen Worte: *Διασεσάφηκε δ' ἡμῖν ταύτην ἔννομον, ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων.* Vorerst ist gewiß, daß dieser *λόγος* etwas im Menschen befindliches sey, wegen der Worte: *περὶ ἡμᾶς καθεστῶτος*; für's zweite muß er eine Kraft des Erkennens seyn, da wir durch ihn Menschliches und Göttliches begreifen. Wegen des Wortes *ἑβδόμου* erinnern wir an die oben im Kapitel von Menschen gegebene Eintheilung der Seele. Philo nennt sieben Theile des *ἄλογον μέρος ψυχῆς*, die fünf Sinne: *αἱ πέντε αἰσθήσεις, ὁ λόγος, καὶ τὸ γόνιμον*. In diesem Zusammenhange heißt *λόγος* bei Philo immer die Sprache; aber kann es auch in unserer Stelle diese Bedeutung haben? kann man vernünftiger Weise sagen, daß wir durch die Sprache Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge erlangen? Dieß scheint nicht möglich. Wie ist nun zu helfen? — Entweder versteht Aristobul unter *λόγος* den *νοῦς*, und nimmt eine sechsfache Eintheilung des *ἄλογον* an, etwa die fünf Sinne und *τὸ φωνητήριον*

ὄργανον, wie denn auch Philo sich in seiner Eintheilung des Menschen nicht gleich bleibt.*) Bei dieser Voraussetzung wäre jedenfalls schwer zu begreifen, wie er statt des gewöhnlichen Wortes νοῦς das ungewöhnliche λόγος setzen konnte. — oder hat er wirklich die siebenfache Eintheilung der Stoiker zu Grunde gelegt, aber so, daß er dem vieldeutigen Worte λόγος unvermerkt die Prädikate des νοῦς unterschob. Dieß scheint mir das wahrscheinlichste. Die alexandrinischen Juden suchten überall, zur Verherrlichung des Sabbats, die Siebenzahl, wie man in früheren Zeiten die Wahrheit des Christenthums daraus beweisen wollte, daß das Kreuz überall in der Natur, wie z. B. in den Bäumen, abgebildet sey. Nun fanden sie die siebenfache Eintheilung der Stoiker vor, mit dem λόγος, als dem edelsten Theile der sinnlichen Natur des Menschen, an der Spitze; man benützte dieß. Aber um die Beziehung glänzender zu machen, mußte das siebente Glied der Eintheilung eine höhere Bedeutung erlangen. Sprache war zu wenig; man unterschob unvermerkt, von der Zweideutigkeit des Ausdruckes unterstützt, die höhere Bezeichnung „Vernunft.“

Merkwürdig ist noch das vielfach verschlungene Verhältniß der Sieben. Sie ist gleich dem intelligiblen Licht und der göttlichen Weisheit; denn diese beiden wurzeln in der heiligen Siebenzahl. Ihr irdisches Abbild (denn dieß liegt

---

*) Wirklich enthält eine sehr alte alexandrinische Interpolation zu Sirach XVII. 5. eine solche siebenfache Eintheilung:
ἔλαβον χρῆσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων,
ἕκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἐδωρήσατο μερίζων,
καὶ τὸν ἕβδομον λόγον ἑρμηνέα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ.
Allein wenn es auch höchst wahrscheinlich ist, daß diese Rechnung aus derselben Schule stammt, in die auch Aristobul ging, so hat hier λόγος doch bloß die Bedeutung „Sprache“, zu welcher das Prädikat *ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων* nicht passen würde.

in den Worten: ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου) ist aber ferner die menschliche Vernunft. So war nur noch ein kleiner Schritt übrig, um den Namen λόγος auf die himmlische Sophia selbst, die ja die höchste Vernunft ist, überzutragen. Es wäre möglich, daß Aristobul diesen Gebrauch schon gekannt hätte. Das Wort kommt nämlich in unserem Fragmente pag. 668., oben, noch einmal vor. Aristobul führt hier unter anderen Versen aus alten griechischen Dichtern, in denen die Heiligkeit der Sieben gepriesen seyn soll, auch folgenden Hexameter, angeblich aus Homer, an:

Ἑβδομάτῃ δ' ἠοῖ λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος.

und erklärt ihn sofort allegorisch auf folgende Weise: σημαίνων ὡς ἀπὸ τῆς κατὰ ψυχὴν λήθης καὶ κακίας ἐν τῷ κατ' ἀλήθειαν ἑβδόμῳ λόγῳ καταλιμπάνεται τὰ προειρημένα, καὶ γνῶσιν ἀληθείας λαμβάνομεν, καθὼς προείρηται — „er deutet damit an, daß nur das wahrhafte Siebenverhältniß Befreiung von den Mackeln der Bosheit und Unwissenheit, die früher in der Seele waren, bewirken, und daß wir nur in ihm die Wahrheit erschauen können.“ Statt προειρημένα ist vielleicht προηρημένα zu lesen, das früher Gewählte, ehe die Tugend in der Seele siegte, d. h. das Laster. Doch ist auch die andere Leseart nicht verwerflich; sie würde auf einen früher ausgesprochenen Satz über die Verderbtheit der menschlichen Natur hinweisen, den uns Eusebius nicht mitgetheilt hat, worauf auch die Worte καθὼς προείρηται zu beziehen sind. Der angeführte Vers ist weder homerisch — denn er findet sich nirgends in seinen Gedichten — noch griechisch, denn was soll λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος seyn? etwa eine Versetzung für ἐξελίπομεν ῥόον Ἀχέροντος? Aber bewundern muß man diese Kühnheit vor hellenischen Lesern, dem gefeiertesten Dichter der Nation falsche Verse unterzuschieben.

Was die Worte ἕβδομος λόγος betrifft, so kommen sie in derselben allgemeinen Bedeutung als Siebenverhältniß auch

scheidung zwischen ihm selbst und seiner Gotteskraft ist man beinahe zu dem Schlusse gezwungen, daß beide verschiedenartig seyen. Da aber die göttliche Kraft und die Weisheit eins sind, wie wir oben dargethan haben, so würde dieß auch für letztere gelten. Allein wenn dieser Schluß auch richtig ist, so bleibt noch ungewiß, ob er von Aristobul anerkannt würde. Dieser mochte, nach der phantastischen Denkweise der Alexandriner, in solchen Mittelbegriffen immer noch eine bloße Eigenschaft des Höchsten finden. So viel ist gewiß, daß die Worte des Textes selbst keineswegs zu der entgegengesetzten Erklärung nöthigen. Man könnte diesen Grund noch durch eine Stelle aus Eusebius verstärken. Dieser griechische Vater beruft sich im siebenten Buche seiner Präparationen auf Aristobul und Philo, um zu beweisen, daß die Lehre vom Logos, als der zweiten göttlichen Person, nichts Neues, sondern den Juden im alten Testamente längst geoffenbaret gewesen sey. Aus Philo führt er zwei Stellen an, die beide, nach meinem Gefühle, für diesen Zweck trefflich gewählt sind: die erste ist aus einer verlorenen, die andere aus einer noch vorhandenen Schrift genommen. Um weiter darzuthun, daß auch Aristobul die Persönlichkeit des Logos gekannt habe, beruft er sich sofort auf den oben gegebenen Ausspruch: *μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας — ὃ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ.* Man könnte nun sagen, daß Eusebius, der mit den Beweisen aus Philo eine so gute Wahl traf, auch aus Aristobul die bündigste Stelle ausgelesen haben werde, daß also auch dieser nirgends deutlicher von der Sophia gezeugt habe. Aber dieser Schluß wäre nur dann richtig, wenn man nachweisen könnte, daß Eusebius die Schriften Aristobuls so gut gekannt habe, als Philo's Werke. Dieß halte ich nicht für wahrscheinlich; vielmehr glaube ich, daß er unsern Philosophen, dessen Werk nach alten Traditionen sehr weitläufig gewesen seyn soll, nur ge-

einigen Dichtern, welche alle aus Ihm viele erhabene Ideen entlehnt haben, wegen deren sie in so hoher Achtung stehen. Diejenigen dagegen, welche weder Kraft noch Einsicht haben, und am Buchstaben kleben, finden freilich in den Büchern Mosis nichts Besonderes. Ich will nun, so viel ich vermag, diesen tieferen Sinn im Einzelnen ausführen. Sollte es mir nicht gelingen, dich zu überzeugen, so schreibe nicht dem Propheten die Schuld zu, sondern meiner Unwissenheit und meinem Unvermögen, seine Ideen auszulegen. Der Ausdruck „Hände" hat auch im gemeinen Leben eine höhere Bedeutung (χεῖρες νοοῦνται). Wenn du als König deine Diener aussendest, um deine Befehle zu vollstrecken, so sagen wir, der König hat eine gewaltige Hand; doch denkt Jedermann bei diesem Worte an deine Macht. So ist nun auch Moses zu verstehen, wenn er sagt: „Mit mächtiger Hand hat dich Gott aus Aegypten geführt," oder: „Ausstrecken, spricht der Herr, will ich meine Hand, und die Aegypter schlagen"; oder, wenn Moses bei dem Wegsterben des Viehes zu Pharao sagt: „Siehe, des Herrn Hand wird über deinem Viehe seyn, und unter Allem, was auf dem Felde ist, großes Sterben." Unter Händen muß in diesen Stellen die Macht Gottes verstanden werden, da sie selbst für menschliche Macht ein gewöhnliches Bild sind. Deßwegen hat der Prophet mit Recht dieses Gleichniß auf die göttliche Majestät angewandt, indem er die göttlichen Wirkungen seine Hände nennt."

„Ebenso verhält es sich mit dem Außdrucke „Stehen", der in der Schrift auch von Gott gebraucht wird. Er bedeutet, im höheren Sinne, die Einrichtung der Welt. Gott steht nämlich über Allem, und Alles ist ihm untergeordnet und hat von ihm seinen Bestand (στάσιν, ein Wortspiel), woraus die Menschen die Unwandelbarkeit der göttlichen Werke abgenommen haben. Ich meine dieß: nie ist der Himmel zur Erde, noch die Erde Himmel, noch die Sonne Vollmond,

Ellipse geholfen, und denke mir vor ἐι μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. die Worte καὶ τοῦτο οὐκ ἂν ἐγενήθη.] Denn von allen so leicht brennbaren Pflanzen, die auf dem Berge wuchsen, ward keine verzehrt. Sondern alles Laub und Gras blieb unversehrt. Zudem wurde neben dem blitzähnlichen Aufleuchten des Feuers starker Posaunenschall gehört, ohne daß ein Instrument oder irgend Jemand, der darauf bließ, gesehen worden wäre. Alles geschah durch göttliche Zurüstung. Hieraus geht nun klar hervor, daß in diesem Falle wirklich ein Herabsteigen Gottes anzunehmen ist, da ja die Anwesenden, so viel auch ihrer waren, Alles genau sahen, da das Feuer Nichts verzehrte, und der Trompetenschall ohne Instrument oder Mitwirkung eines Menschen erfolgte. Gott wollte dießmal ohne Beihülfe eines Anderen seine Majestät offenbaren."

Der Sinn der ganzen Stelle ist, wie leicht zu ersehen, dieser: Die menschlichen Ausdrücke, die in den mosaischen Schriften auf Gott angewandt werden, sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern höher zu deuten. Nur das Herabsteigen Gottes auf den Berg Sinai macht eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel. Hier in dieser wichtigsten Begebenheit der israelitischen Urgeschichte muß etwas Außerordentliches, eine göttliche Erscheinung angenommen werden.

Es fragt sich nun, meinte Aristobul, daß Gott, der Herr, bei der Verkündigung des Gesetzes persönlich und wesentlich auf Erden erschienen sey. Mehrere Ausdrücke scheinen hierauf hinzudeuten; wie κατάβασις αὕτη σαφής ἐστιν, und weiter unten ὥστε τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι, πανταχοῦ γὰρ ὁ θεός ἐστι, denn hier wird eine Eigenschaft, die sonst nur Gott zukommt, auf jenes Herabsteigen übergetragen. Vorzüglich aber kommen in Betracht die Worte am Ende des Kapitels: τὸν δὲ θεὸν ἄνευ τινὸς δεικνύναι τὴν ἑαυτοῦ διὰ παντὸς μεγαλειότητα. In diesem Falle würde sich Aristobul

wesentliche und persönliche Erscheinung Gottes, sondern eine außerordentliche ἐπιφάνεια θεοῦ gelehrt sey. Und wir erinnern nur noch, daß auch Philo etwas ganz Unerhörtes in der Verkündigung des Gesetzes findet, und verweisen auf die oben mitgetheilten Stellen aus dem ersten Buche de vita Mosis.

Auch sonst macht sich in unserer Stelle eine große Uebereinstimmung Beider bemerklich. Aristobul spricht von solchen, welche tiefer sehen: οἷς πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν, und von andern, die am Buchstaben kleben: οἱ μὴ μετέχοντες δυνάμεως καὶ συνέσεως ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκείμενοι. Ganz so bezeichnet Philo den Unterschied zwischen dem gemeinen Haufen und den Anhängern der Allegorie. Auch die Ausdrücke νοητὸς und νοεῖσθαι vom höheren Sinne der Schrift sind beiden gleich. Ebenso stimmen sie überein in der allegorischen Deutung des Wortes „Hand" oder „Arm" Gottes, dagegen weichen sie in der Erklärung der θεία στάσις ab. Philo bezieht dieses Bild auf das göttliche Wesen, Aristobul auf die Kreatur; aber darin sind beide wieder gleich, daß sie das Beharren der Natur in ihrem Wesen oder in ihrer Idee auf ganz ähnliche Weise von Gottes Unveränderlichkeit ableiten.

Noch ist ein Ausdruck in dem Anfange des Bruchstückes zu erklären. Aristobul sagt; διότι σημαίνεται διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν, καὶ χεῖρες καὶ βραχίων καὶ πρόσωπον καὶ πόδες καὶ περίπατος ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως. Das Wort θεία δύναμις steht hier für den θεὸς oder κύριος des Textes der LXX. Sollen wir nun annehmen, daß Aristobul beide Ausdrücke als gleichbedeutend gebrauche, daß also überall, wo er von Letzterer redet, der Herr, oder das absolute Wesen selbst gemeint sey? Hiegegen streitet schon die Natur der Sprache. Niemand, der an einen persönlichen Gott glaubt, was bei Aristobul der Fall ist, wird ohne tieferen Grund

hindeutet, welche Unterscheidung eben den Grundcharackter der alexandrinisch-jüdischen Theologie ausmacht.

Wir haben nun noch eine Stelle übrig, welche unmittelbar vor den orphischen Versen, die wir oben gegeben, vorhergeht. Sie ist deßhalb wichtig, weil sie die Ansicht unseres Verfassers über die Art und Weise, wie die hellenischen Weisen aus Mosis Schriften geschöpft haben sollen, klar ausspricht. Man vergleiche **praeparationes evangelicae, Lib. XIII. cap. 12. pag. 663.** und **664.**

„Aristobul schreibt in seinem ersten Buche an Philometor wörtlich folgendes: Plato hat unsere Gesetzgebung zum Muster genommen, und es ist gewiß, daß er sie nach ihrem ganzen Umfange genau gekannt hat. Denn vor Demetrius von Phalerä und vor der Herrschaft Alexanders und der Perser wurde der Auszug der Juden, meiner Mitbürger, und alles Außerordentliche, was ihnen widerfahren, die Besitznahme des (heiligen) Landes, und die Rekapitulation des Gesetzes durch Andere in's Griechische übertragen. Deßhalb konnte Plato, der so vieles las, aus unseren Gesetzen entlehnen. Dasselbe gilt von Pythagoras, der auch nicht wenige seiner Lehren von uns erborgt hat. Die vollständige Uebertragung des Gesetzes erfolgte jedoch erst unter deinem Ahn, dem König Philadelphus, der einen großen Werth auf diese Dinge legte, und zwar auf Betreiben des Demetrius von Phalerä."

Nach einem kleinen Zwischenraume, sagt Eusebius, fährt Aristobul so fort: „die göttliche Rede, die in den mosaischen Schriften vorkommt, darf nicht von wirklich gesprochenen Worten verstanden, sondern muß auf göttliches Wirken gedeutet werden; wie denn auch Moses in seinen Büchern die ganze Schöpfung zu göttlichen Reden macht. Denn es heißt jedesmal: Gott sprach, und es geschah. Dieser Lehre sind, wie mir scheint, jene gefeierten Männer, die unsere heilige Schrift wohl kannten, Pythagoras, Sokrates, Plato gefolgt,

Sache, die er erwähnt, übliche, stellen; so wie auch ein Lutheraner, ohne den Vorwurf des Unverstandes zu verdienen, recht gut sagen kann: „Vor Luther und dem Kaiser Max I. geschahen Angriffe auf das Pabstthum," obgleich Jedermann weiß, daß Luther nicht vor Max I. gegen den Pabst aufgetreten ist. Die eine Zeitbestimmung verräth das individuelle Gefühl dort des Juden, hier des Lutheraners; die zweite knüpft die zu bestimmende Begebenheit an die größeren Epochen der Geschichte. *Πρὸ Δημητρίου,* heißt dann den Worten nach: vor der Zeit des Demetrius; dem Sinne nach: vor der Uebersetzung, die auf sein Betreiben besorgt wurde; wie man denn nirgends nachläßiger spricht, als bei Zeitbestimmungen, indem man gewöhnlich den bloßen Namen einer Person statt der Begebenheit setzt, bei welcher dieselbe betheiligt war.

Der Satz: *πρὸ Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν Περσῶν ἐπικρατήσεως* könnte leicht durch Ausmerzung des einzigen Wörtchens *καὶ* vernünftiger gemacht werden; aber die Leseart ist gewiß ächt, so ungeheuer dadurch auch die Lüge Aristobuls wird. Denn wer wird glauben, daß der Pentateuch vor Cyrus übersetzt worden ist, zu einer Zeit, da Hellas nicht berühmter war als Judäa, da weder im eigentlichen Asien, noch in Aegypten, noch in irgend einem Lande außer Jonien und einigen Theilen von Sicilien und Unteritalien griechisch gesprochen wurde, da es endlich noch keinen einzigen hellenistischen Juden gab? Doch ist die Leseart, wie gesagt, nach allem Anscheine ächt; denn da Aristobul beweisen wollte, daß nicht Plato, nicht Sokrates allein, sondern auch Pythagoras, selbst der uralte Orpheus, Linos, Hesiod, Homer aus dem Pentateuch verborgene Weisheit entnahmen, so bedurfte er einer weit über Alexander hinaufreichenden Uebersetzung, weil kein Grieche je geglaubt hätte, daß ihre Heroen hebräisch gesprochen oder verstanden. Mit den Worten: *τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν* —

muß aber die Uebersetzung des ganzen alten Testamentes zur Zeit Aristobuls längst vollendet gewesen seyn. Denn wie könnte er behaupten, daß die Peripatetiker mitunter auch aus den Propheten geschöpft haben, wenn diese damals nicht schon wenigstens seit zwei bis drei Menschenaltern in einem allgemein bekannten Uebersetzungswerke Jedermann vorlagen? Die Lüge wäre zu handgreiflich gewesen, wenn er von Bekanntschaft der Hellenen mit den jüdischen Propheten fabelte, während (nach der Voraussetzung) in seiner eigenen Zeit von denselben noch gar keine Uebersetzung bekannt war. Sind sie aber wirklich in seinen Tagen schon seit mehreren Menschenaltern übersetzt gewesen, mit welcher Rechnung auch die bekannte Stelle in der Vorrede des Siraciden übereinstimmt, so hat Aristobul gewiß bei den Worten: *τὰ διὰ τοῦ νόμου πάντα* auch die übrigen Theile des jüdischen Canons im Auge gehabt.

Hier ist nun der Ort, uns über die Aechtheit der Fragmente Aristobuls weiter auszusprechen. Hody erklärt nämlich die Worte unseres Bruchstückes, kraft deren Demetrius von Phalerä dem König Philadelphus den Gedanken zur Uebertragung der heiligen jüdischen Bücher eingegeben haben soll, für den Hauptbeweis, daß Aristobuls Schriften unterschoben seyen. Er stützt sich hiebei auf das Zeugniß des Hermippos von Smyrna, Verfassers vieler Lebensbeschreibungen, und Zeitgenossen des Philadelphus (cfr. **Hody pag. 11.**), der in einem Citate bei Diogenes Laertius im Leben des Demetrius behauptet, Demetrius sey von Ptolomäus Philadelphus gleich im Antritte seiner Regierung verbannt worden, und in der Verbannung gestorben, weil er dem Vater des jungen Königes angerathen, dem Erstgeborenen der Euridice (also mit Ausschluß des Philadelphus, dessen Mutter Berenice ...n zu hinterlassen. (cfr. **Diogenes edit. Mei-** ...: *Φησὶ δὲ αὐτὸν Ἕρμιππος μετὰ τὸν*

ist, fälschlicher Weise mit der Uebertragung des jüdischen Codex sollte in Verbindung gebracht haben. Die Grundzüge unserer Sage müssen also wohl wahr seyn. Diese bestehen ohne Zweifel darin, daß Demetrius den König von Aegypten (ungewiß, ob Ptolemäus Lagi, oder Philadelphus) auf die jüdische Gesetzgebung aufmerksam machte, welches Geschäft ihm um so unbedenklicher zugewiesen werden darf, da auch Plutarch, in seinen Apophthegmata, von ihm berichtet: *Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ παρῄνει τὰ περὶ Βασιλείας καὶ Ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν. ἃ γὰρ οἱ φίλοι τοῖς βασιλεῦσιν οὐ θαῤῥοῦσι παραινεῖν, ταῦτα ἐν τοῖς βιβλίοις γεγράφθαι.* Wenn wir also auch die Wahrheit aller Nebenumstände aufgeben, so bleibt doch immer dieß gewiß, daß Demetrius die Ptolemäer aufforderte, die heiligen jüdischen Urkunden entweder erst übersetzen zu lassen, oder, wenn sie schon übertragen waren (denn auch dieß wäre möglich), in ihre Bibliothek aufzunehmen. Ob dieses schon zu der Zeit geschah, da Philadelphus mit seinem Vater regierte, oder erst nachher, da er Alleinherrscher geworden war, ist gleichgültig. So viel aber ist gewiß, daß Aristobul, selbst in diesem äußersten Falle,, sich noch keine Unrichtigkeit zu Schulden kommen läßt, welche wichtig genug wäre, um seinen Schriften ihre Aechtheit abzusprechen. Denn man bedenke, daß er nach seinen eigenen Angaben um ein Gutes später, als Philadelphus und die Abfassung der LXX, lebte, daß es damals keine amtlichen Staatsschriften, keine Zeitungen, keinen Buchhandel gab, der über Alles, was vorging, sogleich Bericht erstattete, daß also auch durch das einzige Mittel, auf das man beschränkt war, nämlich durch die Tradition, leicht unrichtige Züge in eine sonst wahre Erzählung gemischt werden konnten. Selbst in der neueren Geschichte, in Zeiten, wo die Presse schon wirkte, ist die Ermittlung der Wahrheit bei dem besten Willen oft schwer, ja fast unmöglich ge-

die glänzendsten Juwelen aus dem Reichthume hellenischer Bildung ausschmücken und bekräftigen; zweitens durften sie als Offenbarungsgläubige den heidnischen Hellenen den Ruhm der ersten Erfindung nicht lassen. Ein Grieche konnte einem Juden, der ihm den Vorzug seines Glaubens beweisen wollte, möglicherweise zwei Antworten geben. Entweder sagte er: auch wir haben Lehrer und Dichter, die besser sind als Moses, oder die — um den Paulinischen Ausdruck: κἀγὼ δοκῶ πνεῦμα ἔχειν, überzutragen — auch den Geist haben, und doch ganz anders als euer Moses lehren. Auf diesen Einwurf antwortete der Jude: eure berühmtesten Männer lehren dasselbe, was unser Gesetzgeber, und der Hellene war geschlagen, vorausgesetzt, daß er diesen Satz auf Treu und Glauben annahm. — Oder entgegnete dieser: unsere gefeiertsten Philosophen sagen ja dasselbe, wie euer Moses, nur viel besser und schöner, wie könnt ihr euch denn einer besonderen Offenbarung rühmen? Dann antwortete der Jude: jene haben aus unseren Schätzen geraubt. Diese Polemik haben bekanntlich die ältesten christlichen Väter von den Juden entlehnt. Natürlich. Die Umstände waren ganz dieselben, und die guten Väter theilten mit den Juden die gleiche Ansicht von Offenbarung. In unseren Tagen, bei veränderten Umständen, hat derselbe Glaube eine ganz verschiedene Erscheinung hervorgebracht. Man hat es nämlich für gottlos gehalten, zu sagen, daß die Lehre vom Logos und so viele andere, im neuen Testamente enthaltene (ich glaube, alle ohne Ausnahme, und werde dieß beweisen), älter seyen, als Christus; und man hat sich viele Mühe gegeben, das aufglänzende Licht der Geschichte zu löschen. Wieder natürlich. Denn nur wer der großen Lehrerin unseres Geschlechtes, der Geschichte, folgt, wird das Vorrecht haben, unter allen Umständen sich gleich zu bleiben. Aber im Gebiete vorgefaßter Meinungen, wo statt klaren Verstandes die Tradition und die Eindrücke der Erziehung,

ist, wie es sich von einem Späteren zum Voraus erwarten läßt. Im Uebrigen findet sich in diesen Fragmenten keine Spur, welche auf ein späteres Zeitalter hindeutete. Und es ist gewiß, daß sich dieß ganz anders verhalten würde, wenn Hody's Verdammungsurtheil begründet, und dieselben ein untergeschobenes Machwerk wären. In diesem Falle könnte es nicht fehlen, daß Proben von jenen Phantomen, welche Alexandria später ausbrütete, von den Aeonen, vom Demiurg, von andern Sachen der Art, vorkommen würden; denn überall ist in unterschobenen Schriften das Ausschweifendste niedergelegt worden, weil die Verfasser, wenn sie Gemäßigtes und Begreifliches sagen wollten, unter ihrem eigenen Namen auftreten durften, und weil der gesunde Verstand keiner erborgten Autorität bedarf.

f. Die ältesten Stücke aus den Sibyllinen.

Man hat die sibyllinischen Orakel früher für ein Werk des zweiten und dritten Jahrhunderts gehalten, und christlichen Verfassern zugeschrieben. Noch in neuerer Zeit wurde diese Meinung von dem dänischen Gelehrten Thorlacius wiederholt. Seitdem ist jedoch diese Frage auf eine andere Weise gelöst worden, und zwar durch denselben Historiker, dem unsere theologische Litteratur die schätzbarsten Aufklärungen über andere dunkle Punkte der christlichen Urzeit verdankt. Herr Professor Bleek in Berlin hat in der theologischen Zeitschrift von De Wette, Schleiermacher und Lücke (1819 und 1820 erstes und zweites Heft) das Zeitalter der verschiedenen Bestandtheile der Sibyllinen, so weit es möglich war, auf's befriedigendste nachgewiesen. Ich fühle mich gedrungen, für diese schöne Arbeit, in welcher der ächte Geist historischer [Fo]rschung weht, dem Herrn Verfasser auf diesem öffent[lichen] Wege meine ungeheuchelte Hochachtung zu bezeugen.

Εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει ὑπερμεγέθης, ἀγένητος,
Παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα,
Αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης.
Τίς γὰρ σὰρξ δύναται τὸν ἐπουράνιον καὶ ἀληθῆ
Ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν θεὸν ἄμβροτον, ὃς πόλον οἰκεῖ;
Ἀλλ' οὐδ' ἀκτίνων κατεναντίον ἠελίοιο
Ἄνθρωποι στῆναι δυνατοὶ, θνητοὶ γεγαῶτες
Ἄνδρες, ἐν ὀστήεσσι φλέβες καὶ σάρκες ἐόντες,
Αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβεσθ' ἡγήτορα κόσμου,
Ὃς μόνος εἰς αἰῶνα, καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτύχθη,
Αὐτογενὴς, ἀγένητος, ἅπαντα κρατῶν διὰ παντὸς
Πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ.
Τῆς κακοβουλοσύνης δὲ τὸν ἄξιον ἕξετε μισθὸν,
Ὅττι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν, ἀέναόν τε
Δοξάζειν, αὐτῷ δὲ θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
Δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε, τοῖσιν ἐν ᾅδου.
Τύφῳ καὶ μανίῃ δὲ βαδίζετε, καὶ τρίβον ὀρθὴν
Εὐθεῖαν προλιπόντες, ἀπήλθετε, καὶ δι' ἀκανθῶν
Καὶ σκολόπων ἐπλανᾶσθε. Βροτοὶ παύσασθε μάταιοι
Ῥεμβόμενοι σκοτίῃ, καὶ ἀφεγγεῖ νυκτὶ μελαίνῃ·
Καὶ λίπετε σκοτίην νυκτὸς, φωτὸς δὲ λάβεσθε·
Οὗτος ἰδοὺ πάντεσσι σαφής· ἀπλάνητος ὑπάρχει.
Ἔλθετε, μὴ σκοτίην δὲ διώκετε, καὶ γνόφον αἰεί.
Ἠελίου γλυκυδερκὲς ἰδοὺ φάος ἔξοχα λάμπει.
Γνῶτε δὲ καθέμενοι σοφίην ἐν στήθεσιν ὑμῶν.
Εἷς θεός ἐστι, βροχὰς, ἀνέμους, σεισμοὺς ἐπιπέμπων
Ἀστεροπὰς, λιμοὺς, λοιμοὺς καὶ κήδεα λυγρὰ,
Καὶ νιφετοὺς, κρύσταλλα· τί δὴ καθ' ἓν ἐξαγορεύω;
Οὐρανοῦ ἡγεῖται, γαίης κρατεῖ, αὐτὸς ὑπάρχει.

Die Worte: θνητοὶ καὶ σάρκινοι οὐδὲν ἐόντες, im ersten Verse, weisen auf die alexandrinische Lehre vom Fleische hin; die Menschen sind Nichts, sind vergänglich und sterblich, weil sie von Fleisch sind; wir verweisen auf Philo. V. 2.: πῶς ταχέως ὑψοῦσθε. Uebermuth, das Grundlaster im Menschen, nach Philo, ist die Quelle des Götzendienstes; so lehren mit den ältesten Vätern die Juden. Durch denselben beleidigen Gott, ὑβρίζουσι θεόν· βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες.

Stelle) sich abgemüht haben, ihn zu heilen, oder einen, nach ihrer Weise, guten Sinn hineinzulegen. Den Schlüssel zum Verständnisse gibt die oben angeführte Stelle Philo's: **quod deter. potiori insidiari soleat** Pf. **II. pag. 202.**: *πῶς οὖν εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν — ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Der Ausdruck: *ἐν φάει κοινῷ* beweist unwiderſprechlich, daß der Verfasser unseres Abschnittes das göttliche Licht ungetrennt auf die Menschen ausdehnte, und in dieses *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν* (wie Philo sagt) ihre Vernunft setzte. Denn was soll *κριτήριον* anders bedeuten, als das rein Geistige im Menschen. Auch der Apostel Paulus actor. XVII. 27., 28.: *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν* hat einen Anklang dieser Lehre, welche alexandrinisch ist.

Der 21. Vers ist der deutlichste Beweis, daß unser Abschnitt von einem Juden herrührt; denn nie würde ein Christ Hekatomben für den Höchsten verlangt haben. Vers 22. beweist, daß unser Verfasser an Teufel glaubte; er wird erklärt durch die Kirchenväter, welche ohne Zweifel, nach dem Vorgange der Juden, lehrten, daß die heidnischen Opfer den höllischen Geistern dargebracht werden. *Τύφῳ καὶ μανίῃ δὲ βαδίζετε*, im 23. Verse, enthält dieselbe Ansicht, wie Vers 2. Stolz, das Grundlaster des menschlichen Herzens, ist zugleich Quelle der größten Versündigung an Gott, des Götzendienstes; denn hätten die Heiden Demuth, so würden sie auch den wahren Gott erkennen. Die Bilder von dem rechten Wege, der finsteren Nacht, den Dornen und Klippen, sind bei den Juden, und selbst im neuen Testamente häufig; das Licht und die süße Helle der Sonne wird objektiv mit Gott, subjektiv mit der Weisheit verglichen. Die Finsterniß ist gleich dem Unverstande im Menschen, und dem bösen Prinzipe in der Welt.

les alexandrinisch. Denn Gott ist bei diesen eine Lichtnatur,

Urquelle, dem lichtlosen, ordnungs-

Unter *γενητοὶ λεγόμενοι* sind die Götter der Heiden zu verstehen, die, nach den alten Theogonien, wie Menschen durch Zeugung entstanden seyn sollen. Daß dieses zweite Fragment von demselben Verfasser herrührt, wie das erste, zeigt die Aehnlichkeit des Inhaltes und der Sprache. Aber Theophilus muß einige zur Verbindung zwischen beiden Stücken dienende Verse ausgelassen haben, weil der Zusammenhang mangelt.

Ἐι δὲ γενητὸν ὅλως καὶ φθείρεται, οὐ δύνατ' ἀνδρὸς
Ἐκ μηρῶν, μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι.
Ἀλλὰ θεὸς μόνος εἷς πανυπέρτατος, ὃς πεποίηκεν
Οὐρανὸν, ἠέλιόν τε, καὶ ἀστέρας, ἠδὲ σελήνην,
Καρποφόρον γαίην τε, καὶ ὕδατος οἴδματα πόντου,
Οὔρεα θ' ὑλήεντα, καὶ ἀέναα χεύματα πηγῶν,
Τῶν τ' ἐνύδρων πάλι γεννᾷ ἀνήριθμον πολὺ πλῆθος,
Ἑρπετὰ δὲ γαίης κινούμενα ψυχοτροφεῖται,
Ποικίλα τε κτηνῶν λιγυρόθροα, τραυλίζοντα,
Ξουθὰ, λιγυπτερόφωνα, ταράσσοντα ἀέρα ταρσοῖς.
Ἐν δὲ νάπαις ὀρέων ἀγρίαν γενεὰν θέτο θηρῶν,
Ἡμῖν τε κτήνη ὑπέταξεν πάντα βροτοῖσιν.
Πάντων θ' ἡγητῆρα κατέστησεν θεότευκτον,
Ἀνδρὶ δ' ὑπαίταξεν παμποίκιλα κ' οὐ κατάληπτα.
Τίς γὰρ σὰρξ δύναται θνητῶν γνῶναι τάδ' ἅπαντα·
Ἀλλ' αὐτὸς μόνος οἶδεν ὁ ποιήσας τάδ' ἀπ' ἀρχῆς,
Ἄφθαρτος κτίστης, αἰώνιος, αἰθέρα ναίων,
Τοῖς ἀγαθοῖς ἀγαθὸν προφέρων πολὺ πλείονα μισθὸν
Τοῖς δὲ κακοῖς, ἀδίκοις τε, χόλον καὶ θυμὸν ἐγείρων,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν, ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
Ἄνθρωποι τί μάτην ὑψούμενοι ἐκροιζοῦσθε;
Αἰσχυνθῆτε, γαλᾶς καὶ κνώδαλα θειοποιοῦντες.
Οὐ μανίη καὶ λύσσα φρενῶν, καὶ ἐτώσια βάρη;
Ἐιλιπόδας κλέπτουσι θεοὶ, συλῶσι τε χύτρας;
Ἀντὶ τε χρυσήεντα πόλον καταπίονα ναίειν
Σητόβρωτα δέδορκε, πυκναῖς δ' ἀράχναις δεδίασται·
Προσκυνέοντες ὄφεις, κύνας, αἰλουροὺς ἀνόητοι,
Καὶ πετεινὰ σέβεσθε, καὶ ἕρπετα θηρία γαίης,
Καὶ λίθινα ξόανα, καὶ ἀγάλματα χειροποίητα,
Κᾀν παρόδοισι λίθων συγχώματα· ταῦτα σέβεσθε,

dem Beiworte θεότευκτος angedeutet, das einen zweifachen Sinn haben kann; entweder: der Mensch ist von Gott selbst geschaffen — dann wäre anzunehmen, der Verfasser habe sich Alles andere durch Engel erschaffen gedacht; aber diese Meinung läßt sich durch keine Autoritäten rechtfertigen — oder er ist göttlichen Geschlechtes, aus Gott gebildet (τοῦ καὶ γένος ἐσμὲν), welche Erklärung trefflich mit dem 18. Verse und den sonstigen Spuren der alexandrinischen Theosophie übereinstimmt, auch am besten in den Zusammenhang paßt. Im 50. Verse wird wieder die σὰρξ herabgesetzt. Αἰθέρα ναίων, wie oben ὃς πόλον οἰκεῖ. Gott belohnt die Gerechten überschwenglich, und viel mehr, als sie es verdienen; ein Satz, der auch im neuen Testamente vorkommt. Der 55. Vers findet sich ganz in derselben Gestalt in dem orphischen Gedichte bei Justinus. Es ist schwer zu entscheiden, wer von beiden entlehnt hat. Das Wort ἐκροιζοῦσθε im 56. Verse ist zweifelhaft; vielleicht dürfte ἐκφυσιοῦσθε zu lesen seyn. γαλᾶς im 57. Verse ist zusammengezogen aus γαλέας, Katzen. Κνώδαλον heißt hier dem Sinne nach wohl Krokodile. Am Ende des 58. Verses haben die Ausgaben ἐστήσια φάρη, was gar keinen Sinn gibt, und nicht einmal griechisch ist. Auratus in der Note bei Opsopäus schlägt vor: κ' αἴσθησις ἀφαυρὴ (sensus imbecillis), Clauserus ibidem ἐτώσια βάρη, vergebliche Mühen. Ich bin dem Letzteren gefolgt. Vers 59.: „Rauben denn Ochsen die Götter, und plündern sie Töpfe?„ jener Diebstahl geht auf Merkur oder Herkules; das zweite Glied bezieht sich wohl auf die Sitte der Alten, vor die Götterbilder Töpfe mit gekochten Hülsenfrüchten hinzustellen. V. 61.: σητόβρωτα δέδορκε, πυκναῖς δ' ἀράχναις δεδίασται. Die Lieblingspolemik der Juden (cfr. Buch der Weisheit cap. XIII. 10 — 19.). Statt den goldenen Himmel zu bewohnen, wie es Göttern geziemen würde, können sie sich nicht einmal der Würmer und Spinnen erwehren, welche ihre Standbilder

Das himmlische Brod im letzten Verse könnte dem hellenischen Mythus entnommen, eben so gut aber auch dem Himmelsbrod in der Wüste nachgebildet seyn. Letzteres ist wahrscheinlicher, theils wegen der großen Bedeutung, die Philo auf das Manna legt, theils weil die älteren Kabbalisten ausdrücklich lehrten, daß Manna die Speise der Seligen im Paradiese seyn werde. Man vergleiche die Stelle, welche Galläus pag. 305. aus **Sohar in Exodum** anführt. (Unter Anderem Folgendes: **De illo Manna comesturi sunt justi in seculo futuro.**).

Das ganze Stück ist eine Polemik gegen den Götzendienst, der mit örtlich bestimmten Farben geschildert wird. Katzen, giftige Schlangen, Krokodile sind als Gegenstand göttlicher Verehrung genannt. Dieß beweist klar, daß der Verfasser ein Aegypter war.

Folgendes sind die wichtigsten, in diesen Versen enthaltenen Dogmen: Gott ist eine reine Lichtnatur; er wohnt im Himmel, ohne die Erde zu berühren. (Dieß ist angedeutet V. 9.: *αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης* und V. 60.); er ist unsichtbar, seinem Wesen nach unbegreiflich, dennoch in einem gewissen Sinne aus der Natur erkennbar (V. 30 — 35.), e i n e r, allweise, heilig; er ist die Weltseele, sein Wesen ist in Allen, seine Lichtnatur hat sich, ohne zerstückt zu werden, in der Gestalt des Menschengeistes Allen mitgetheilt. Alles Gute, wie Weisheit und Frömmigkeit, kommt von ihm (*καὶ μέλιτος γλυκεροῦ γλυκερώτερον ἀνδράσι χρᾶμα ἐκπροχέει.*). Er ist Weltschöpfer. Zwischen der Kreatur und Gott ist eine unermeßliche Kluft: jener ewig, diese vergänglich. Der Mensch besteht aus Geist und Fleisch; dieses letztere ist Quell aller Schwäche, ohne Zweifel auch der bösen Begierden; denn ob er gleich dieß nicht aus- [illegible] setzt er doch das Fleisch auf jede Weise [illegible] ter des Menschen ist der Stolz; aus diesem

verunreinigen. *Δεδίασται* ist ein schönes, von der Weberei entlehntes Bild. Es heißt: das Gewebe anlegen. *Κἂν παρόδοισι*, die Steingebilde auf den Kreuzwegen; wohl die Hermen oder Merkuriussäulen, die nicht immer aus einem Stücke bestanden. V. 69.: „Wo das Leben ist.“ Auch bei Philo wird Gott häufig der Lebendige, der Herr des Lebens genannt. *Καὶ ἄφθιτον, ἀέναον φῶς*. Diese Worte beweisen, daß der Verfasser sich Gott als ein reines Lichtwesen dachte. Die Verbesserung *κρᾶμα* statt *χάρμα* im 70. Verse, welche Auratus bei Galläus vorschlägt, hat viele Wahrscheinlichkeit für sich. Gott würde dann wie bei Philo der Logos, mit einem Mundschenken verglichen, welcher den Menschen den himmlischen Trank der Weisheit und des inneren Friedens reicht. V. 72.: „Ihr müsset eure Bahn zu den ewiglebenden Frommen richten.“ Ein Beweis, daß der Verfasser sich die Gerechten ewig selig denkt. Das Bild vom Taumelbecher, V. 73—75., ist bekanntlich aus dem alten Testamente entlehnt. Aber die Worte *δίκης μεστὸν κύπελλον* sind zweideutig. Entweder sind schon vergangene Plagen gemeint — diese Erklärung paßt wohl auf die Worte, aber nicht in den Zusammenhang — oder heißt es: Becher des Wahnsinnes, der euch Strafe bringen wird. Dieß ist der wahre Sinn; denn es ist nicht von gegenwärtigen, noch vergangenen, sondern von künftigen Gerichten die Rede. Im 78. und 79. Verse werden ewige Höllenstrafen gelehrt. *Πανῆμαρ* ist eine Verstärkung der Worte: *δι' αἰῶνος*. V. 80. wörtlich: „Durch Lügen zu Schanden geworden an euren nichtigen Götzen,“ statt: durch euren lügenhaften Götzendienst verloren. Die vier letzten Verse beweisen die ewige Seligkeit der Frommen. *Ζωὴ* ist mit Nachdruck zu nehmen. Seliges Leben, *βιὸς βιωτός*. Wo der Verfasser sich das Paradies dachte, ob auf Erden — etwa auf einer fernen Insel des Oceans, wie nach Josephus die Essäer geglaubt haben sollen — oder in der Luft, kann nicht bestimmt werden.

Das himmlische Brod im letzten Verse könnte dem hellenischen Mythus entnommen, eben so gut aber auch dem Himmelsbrod in der Wüste nachgebildet seyn. Letzteres ist wahrscheinlicher, theils wegen der großen Bedeutung, die Philo auf das Manna legt, theils weil die älteren Kabbalisten ausdrücklich lehrten, daß Manna die Speise der Seligen im Paradiese seyn werde. Man vergleiche die Stelle, welche Galläus pag. 305. aus **Sohar in Exodum** anführt. (Unter Anderem Folgendes: **De illo Manna comesturi sunt justi in seculo futuro.**).

Das ganze Stück ist eine Polemik gegen den Götzendienst, der mit örtlich bestimmten Farben geschildert wird. Katzen, giftige Schlanger, Krokodile sind als Gegenstand göttlicher Verehrung genannt. Dieß beweist klar, daß der Verfasser ein Aegypter war.

Folgendes sind die wichtigsten, in diesen Versen enthaltenen Dogmen: Gott ist eine reine Lichtnatur; er wohnt im Himmel, ohne die Erde zu berühren. (Dieß ist angedeutet V. 9.: *αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης* und V. 60.); er ist unsichtbar, seinem Wesen nach unbegreiflich, dennoch in einem gewissen Sinne aus der Natur erkennbar (V. 30—35.), e i n e r, allweise, heilig; er ist die Weltseele, sein Wesen ist in Allen, seine Lichtnatur hat sich, ohne zerstückt zu werden, in der Gestalt des Menschengeistes Allen mitgetheilt. Alles Gute, wie Weisheit und Frömmigkeit, kommt von ihm (*καὶ μέλιτος γλυκεροῦ γλυκερώτερον ἀνδράσι κρᾶμα ἐκπροχέει.*). Er ist Weltschöpfer. Zwischen der Kreatur und Gott ist eine unermeßliche Kluft: jener ewig, diese vergänglich. Der Mensch besteht aus Geist und Fleisch; dieses letztere ist Quell aller Schwäche, ohne Zweifel auch der bösen Begierden; denn ob er gleich dieß nicht ausdrücklich sagt, so setzt er doch das Fleisch auf jede Weise herab. Grundlaster des Menschen ist der Stolz; aus diesem

entspringt die ärgste Sünde gegen Gott, der Götzendienst. Die Bösen werden nach dem Tode durch ewiges Feuer gepeiniget, die Frommen erben die ewige Seligkeit und wohnen im Paradiese. Alle diese Sätze, bis auf die zwei letzten, finden sich auch bei Philo, nur läßt er die Frommen nach dem Tode die Luft bewohnen, die Bösen wieder in andere Leiber fahren; daß er aber den Hades kannte, und vielleicht am Ende der Welt, und nach den messianischen Strafgerichten glaubte, haben wir oben nachgewiesen. Dagegen folgte der Verfasser unserer Verse dem Glauben des Volkes, das in allen Ländern und in allen Religionen eine Hölle und einen Himmel erwartet.

Wir gehen über zu dem zwischen dem zweiten und dritten Buche befindlichen Abschnitte. cfr. Galläus pag. 306. und flg. Daß V. 1—35. eine von einem Christen herrührende Nachbildung des Proömiums sey, hat Bleek I. Heft 198—201. sehr scharfsinnig dargethan; desto wichtiger sind die übrigen Verse des Stückes. V. 36 — 62. Galläus pag. 321 — 326.

Aἲ γένος ἁιμοχαρὲς, δόλιον, κακὸν, ἀσεβέων τε
Ψευδῶν, διγλώσσων ἀνθρώπων, καὶ κακοηθῶν
Λεκτροκλόπων, ἐιδωλολατρῶν, δόλια φρονεόντων.
Oἷς κακὸν ἐν στέρνοισιν ἔνι μεμανημένος οἶστρος,
Aὐτοῖς ἁρπάζοντες, ἀναίδεα θυμὸν ἔχοντες.
Oὐδεὶς γὰρ καὶ πλοῦτον ἔχων, ἄλλῳ μεταδώσει,
'Aλλ' ἔσεται κακίη δεινὴ πάντεσσι βροτοῖσι.
Πίστιν δ' οὐ σχήσουσιν ὅλως, χῆραί τε γυναῖκες
Στέρξουσι κρυφίως ἄλλους πολλαὶ διὰ κέρδος·
Oὐ σπάρτην κατέχουσαι βίου ἀνδρῶν αἱ λαχοῦσαι.
Aὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Aἰγύπτου βασιλεύσει
Eἰς ἓν δηθύνουσα, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη,
'Aθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται·
Ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων,
Eἰς αἰῶνας πάντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο.
Kαὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν
Tρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται·

Πάντες δ' ἄνθρωποι μελάθροις ἰδίοισιν ὀλοῦνται,
Ὁππόταν οὐρανόθεν πύρινος ῥεύσῃ καταράκτης.
Οἴμοι δειλαίη πότ' ἐλεύσεται ἦμαρ ἐκεῖνο,
Καὶ κρίσις ἀθανάτοιο θεοῦ, μεγάλου βασιλῆος.
Ἄρτι δὲ τί κτίζεσθε πόλεις, κοσμεῖσθε δὲ πάσαι
Ναοῖς, καὶ σταδίοις, ἀγοραῖς, χρυσοῖς ξοάνοις τε
Ἀργυρέοις, λιθίνοις τε, ἵν' ἔλθητ' εἰς πικρὸν ἦμαρ.
Ἥξει γὰρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὀδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις. . . . .

Vers 3.: *λεκτροκλοπῶν*. Ehebrecher, die sich in fremdes Ehebette einstehlen. Verbotene Fleischeslust war den Juden, namentlich den Alexandrinern, eine der größten Sünden, und ihr höchster Stolz, daß sie sich hierin zu ihrem Vortheile vor den Heiden auszeichneten. Ebenso V. 8.: *χῆραί τε γυναῖκες*. Für Wittwen war die Ausschweifung noch schändlicher als für Eheweiber, weil die Trauer ihres Standes sie zur Enthaltsamkeit aufforderte. Außer diesem allgemeinen Grunde muß man noch in Rechnung bringen, daß der Verfasser dieser Verse besonders Cleopatra und ihre großen Unordnungen in jenem Punkte im Auge hatte, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Vers 10.: *σπάρτη βίου*, das eheliche Band. V. 11. enthält die Zeitbestimmung dieses Orakels. Aber genau läßt sich nicht ermitteln, was mit der Herrschaft über Aegypten gemeint sey, ob die Zeit, da Antonius schon todt, und Aegypten förmlich zur römischen Provinz geworden war, oder da Antonius noch bei Cleopatra in Alexandrien lebte; denn Aegypten konnte schon damals als ein den Römern unterworfenes Land betrachtet werden. Die Erwähnung des Triumvirats im 16. und 17. Verse, und die große Macht, welche der ägyptischen Königin im nächsten Abschnitte des III. Buches, der mit unseren Versen genau zusammenhängt, beigelegt wird, machen letztere Erklärung wahrscheinlicher. Vielleicht aber vermengt der Verfasser beide Zeitpunkte mit einander, und gibt in unserem Verse die letzten Ereignisse

vor dem Messiasreich, im 16. und 17. dagegen die Anfänge der Vorzeichen. Die Leseart *διθύνουσα* im 12. Verse ist nicht gesund; andere Handschriften haben *ἰθύνουσα*, was einen guten Sinn gibt. Vielleicht dürfte *δηθύνουσα* zu lesen seyn. In eines verlängernd. Daß dieß übrigens der wahre Sinn der Worte sey, beweist der Zusammenhang. *Βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος.* In diesen Worten ist Gott, der Herr, gemeint, noch nicht der Messias, der erst im folgenden Verse gefeiert wird; denn das Reich, in dem dieser herrscht, heißt auch im neuen Testamente *βασιλεία θεοῦ.* Der Messias wird ewig und über den ganzen Erdkreis herrschen. Aehnlich Lukas I. 33.: *βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ ἐις τοὺς ἀιῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος*, nur daß hier seine Gewalt auf einen kleineren Raum beschränkt wird. Statt *τρεῖς* im 17. Verse lesen einige Handschriften *τρὶς*, was dann von der dreimaligen Uneinigkeit zwischen Antonius und Oktavian zu verstehen wäre. Besser scheint die gewöhnliche, als schwerer, da *τρεῖς* den vorhergehenden Nominativ auf eine unregelmäßige Art wieder aufnimmt.

Die zwei letzten Verse dieses Abschnittes und einen Theil des ersten Verses aus dem folgenden Buche hält Bleek, I. Heft pag. **202.** und **203.**, für unterschoben. Er möchte die beiden Stücke so zu einem Ganzen verbinden:

ἥξει γὰρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὀδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις (κατὰ γῆν) Βελιὰρ μετόπισθεν.

In den Ausgaben endigt der erste Abschnitt so:

(Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις.) αὐτὰρ τὰ ἕκαστ' ἀγορεύσω,
Ὅσσαις ἐν πόλεσιν μέροπες κακότητα φέρουσιν.

Das dritte Buch beginnt sodann mit den Worten:

Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίας μετόπισθεν.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese beiden Abschnitte einen Verfasser haben; hierauf weist die Zeitbestimmung

hin, welche im Anfange des zweiten Stückes vorkommt. Sodann ist die Vorstellung, daß der Antichrist aus dem Hause der Cäsaren kommen werde, um ein Bedeutendes später, als die Zeit der Cleopatra, in welche das Stück nach den deutlichsten Spuren zu setzen ist. Aus diesen Gründen hat jene Vermuthung Bleek's alle Wahrscheinlichkeit für sich, und Alles würde nach seinem Vorschlage schön zusammenhängen.

— — Ἥξει βελιὰρ μετόπισθεν,
Καὶ στήσει ὀρέων ὕψος, στήσει δὲ θάλασσαν
Ἥλιον πυρόεντα μέγαν, λαμπράν τε σελήνην
Καὶ νέκυας στήσει, καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει
Ἀνθρώποις· ἀλλ' οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσετ ἐν αὐτῷ,
Ἀλλὰ πλανᾷ· καὶ δὴ πολλοὺς μέροπας πλανήσει,
Πιστούς τ' ἐκλεκτοὺς Ἑβραίους, ἀνόμους τε καὶ ἄλλους
Ἀνέρας, ὅι τινες οὔπω θεοῦ λόγον εἰσήκουσαν.
Ἀλλ' ὁπόταν μεγάλοιο θεοῦ πελάσωσιν ἀπειλαὶ
Καὶ δύναμις φλογέουσα δι' οἴδματος εἰς γαῖαν ἥξει
Καὶ Βελίηρ φλέξει, καὶ ὑπερφιάλους ἀνθρώπους
Πάντας, ὅσοι τούτῳ πίστιν ἐνεποιήσαντο·
Καὶ τότε δὴ κόσμος ὑπὸ ταῖς παλάμῃσι γυναικὸς
Ἔσσεται ἀρχόμενος, καὶ πειθόμενος περὶ πάντα
Ἣν δ' ὁπόταν κόσμου παντὸς χήρη βασιλεύσῃ,
Καὶ ῥίψῃ χρυσόν τε καὶ ἄργυρον εἰς ἅλα δῖαν,
Καὶ χαλκόν τε, σίδηρον ἐφημερίων τ' ἀνθρώπων
Εἰς πόντον ῥίψῃ, τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα
Χηρεύσει κόσμῳ· ὁπόταν θεὸς αἰθέρι ναίων
Οὐρανὸν εἱλίσσει, καθάπερ βιβλίον εἱλεῖται,
Πεσσεῖται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ,
Καὶ πελάγει ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
Ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
Καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν
Εἰς ἓν χωνεύσει, καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.
Κοὐκέτι φωστήρων σφαιρώματα καγχαλόωντα,
Οὐ νὺξ, οὐκ ἠὼς, οὐκ ἤματα πολλὰ μερίμνης,
Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμὼν, οὐ μετόπωρον.
Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἥξει
Αἰῶνος μεγάλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.

Das oft wiederholte Wort στήσει hat entweder verschiedene Bedeutungen — so daß στήσει ὀρέων ὕψος erklärt werden muß: er wird Berge hinstellen, wo früher Thäler waren; στήσει θάλασσαν, σελήνην καὶ ἥλιον: er wird das fluthende Meer und die Himmelskörper in ihrem Laufe aufhalten; endlich στήσει νέκυας: er wird Todte auferwecken — oder es hat nur eine Bedeutung, und der Sinn ist: er wird die Berge, Sonne, Mond und Sterne, selbst die Todten zu seinem Dienste hinstellen, und sie zwingen, ihm zu gehorchen. Der Beisatz σήματα πολλὰ ποιήσει im vierten Verse hat einen besseren Sinn nach der letzteren Erklärung. Denn wenn in den vorhergehenden Versen so wunderbare Wirkungen genannt werden, als nach der ersten Erklärung vorausgesetzt wird, so ist der Beisatz von seinen Wundern unnöthig und hinkt. V. 5.: ἀλλ' οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσεται: Er kann seine Wunder nicht durchführen und vollenden; sie sind also mangelhaft und werden zu Schanden. V. 6 — 8 erinnert beinahe auf's Wort an Matth. XXIV. 24.: ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. Diese auffallende Uebereinstimmung in zwei von einander völlig unabhängigen Schriften darf uns nicht wundern; die Ansicht, welche sie enthalten, ist aus einer gemeinschaftlichen Quelle entstanden, nämlich Deuteron. XIII. 1., 2., und findet sich bei allen älteren Juden. Man vergleiche auch Philo de Sacrificantibus, Mang. II. 259., Mitte, bis unten. Πιστούς τ' ἐκλεκτοὺς Ἑβραίους. Die Worte πιστοὶ und ἐκλεκτοὶ sind gleichbedeutend: wer mit Inbrunst an dem Gesetze hängt, ist auserwählt, und umgekehrt; doch erinnert letzterer Ausdruck zugleich an die hebräische Prädestinationslehre. Θεοῦ λόγος im achten Verse ist das Gesetz, gleichwie bei Philo und anderen Alexandrinern. V. 10.: δύναμις φλογέουσα δι' οἴδματος ἥξει: „Die Flamme wird wo-

gend herabströmen;" dasselbe, was oben durch οὐρανόθεν πύρινος ῥεύσει καταράκτης bezeichnet wird. Sie wird den Belial nebst seinem Anhange verbrennen. Ebenso Apocalyp. XX. 10.: καὶ ὁ διάβολος, ὁ πλανῶν αὐτοὺς (Gog und Magog) ἐβλήθη ἐις τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου — καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐις τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Wir werden noch öfter auf solche gleiche Aussprüche stoßen; denn die Offenbarung und die Sibyllinen sind aus dem Volksglauben, als ihrer gemeinschaftlichen Quelle, geflossen. Im 14. Verse lesen die Ausgaben: περὶ πάντας, statt πάντα, was die richtige Leseart ist. Die Welt wird auf jede Weise gehorchen. Die ganze Beschreibung von V. 13 — 18. paßt in hohem Grade auf die ägyptische Königin Cleopatra, und sonst auf keine andere Person oder Sache. — Die ganze Welt wird unter ihren Händen seyn. Dieß ist beinahe buchstäblich wahr, für die Zeit, da Antonius, gefesselt in ihren Liebesbanden, in Alexandria schwelgte. Man erinnere sich, mit welchem Unwillen selbst die Römer die Macht der Aegyptierin ertrugen, ein Unwille, den Horazius in einigen Versen ausgesprochen hat. Sie ist zweitens eine Wittwe; ebenfalls nach der Geschichte; denn sie war zuerst vermählt mit ihrem Bruder Ptolemäus Dionysos. Sie wird Gold und Silber, Eisen und Erz in's Meer werfen; ein Bild ihrer unsinnigen Verschwendung.

Auf Rom können die Worte unmöglich bezogen werden, wie der Däne Thorlacius in seiner Schrift über die Sibyllinen will. Denn erstens wäre dann die Zeitbestimmung viel zu allgemein, da unsere Orakel sonst immer eine genaue Rechnung zu Grunde legen; für's zweite konnte von Rom nie behauptet werden, es sey eine Wittwe, da die Weltstadt, zumal in den späteren Zeiten, in welche das Orakel, nach der Voraussetzung des dänischen Gelehrten, fallen soll, nie ohne Kaiser war, sondern im Gegentheile oft mehrere hatte, also

eher πολύανδρος genannt werden könnte. V. 18.: τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα χηρεύσει κόσμῳ. Eine Anspielung auf das vorhergehende Wort χήρη: wenn eine Wittwe herrscht, dann werden alle Elemente verwittwet werden. Man denke an die tiefere Wortbedeutung von κόσμος, so wie an die Weltansicht der Alexandriner. Sie ist ein trefflich geordnetes Ganzes, dessen Theile in reiner Harmonie zusammenwirken, gleichsam mit einander vermählt sind. Denn Vermählung ist das schönste Bild wechselseitigen Wirkens. Die Vermählung der Elemente hat aufgehört, heißt dann so viel, als: das Chaos kehrt zurück, die Ordnung ist vernichtet; und dieß wird ja eben in unseren Versen gemeint. V. 20,: Οὐρανὸν εἱλίσσει, καθάπερ βιβλίον εἱλεῖται. Dieses Bild kehrt auch Apocalyp.. VI. 14. wieder: καὶ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον εἱλισσόμενον, und weist auf Psalm 102., 27. zurück. Ebenso verhält es sich mit dem 21. Verse: πεσσεῖται πολύμορφος [so genannt wegen des mannigfachen Schmuckes der Sterne, mit denen er, wie mit Juwelen, besetzt ist] ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ; man vergleiche Apocalyp. ibidem V. 13.: καὶ ὁι ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν ἐις τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς, und Matth. XXIV. 29.: ὁι ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἁι δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. V. 21 — 25.: Der Glutstrom wird Alles, Erde und Meer, selbst den Himmel verbrennen; καὶ ἤματα: auch die Tage werden zerstört; figürlich, weil Sonne und Mond, das Maas der Zeit, untergegangen sind. Ἐις ἓν χωνεύσει: die Glutmasse gleichet dem Chaos, weil nichts Einzelnes mehr in ihr zu unterscheiden ist. Εἰς καθαρὸν διαλέξει, wörtlich: das Feuer wird die Masse zum Reinen, zur Läuterung absondern, d. h., das Schlechte, die Schlacken werden verbrannt, das Gute bleibt geläutert zurück. Ohne Zweifel eine Anspielung auf den Glauben, daß eine neue Erde und ein neuer Himmel aus dem Weltbrande entstehen

werde. Beides, sowohl daß die Welt durch Feuer untergehen, als daß eine schönere und veredeltere Schöpfung aus dem zweiten Chaos erstehen werde, war eine damals unter allen Juden verbreitete Erwartung. Den künftigen Untergang der Welt lehren schon einige Stellen des alten Testamentes, wie Psalm 102., 27. Jesaias 51., 6. Zur Zeit Jesu machte dieser Glaube einen wesentlichen Bestandtheil der Messiaslehre aus. Daher jene Stellen im neuen Testamente, wie die obenangeführten aus Matth. XXIV., aus der Apocalypse, und die starken Aussprüche im zweiten Briefe Petri III. 7., 10., 12., 13. Auch Josephus spricht davon, denn Antiq. I. 2. 3. läßt er Adam voraussagen: ἀφανισμὸν τῶν ὅλων ἔσεσθαι, τὸν μὲν κατ᾽ ἰσχὺν πυρὸς, τὸν δὲ ἕτερον κατὰ βίαν καὶ πληθὺν ὕδατος. Die Letztere ist mit Noah eingetreten, erstere wurde damals erwartet. Daß auch die alexandrinischen Juden diese Ansicht theilten, geht, außer unserer Stelle, aus Philo's Schrift, de corruptibilitate mundi, hervor, worin er den künftigen Untergang der Welt bestreitet, also auch den Glauben daran voraussetzt.

Mit der Meinung, daß die Welt durch Feuer untergehen werde, war die Erwartung einer neuen Erde und eines neuen Himmels nothwendig verbunden; denn sonst wäre ja Nichts mehr vorhanden, was Niemand annehmen wird; und die Einbildungskraft, die Mutter dieser Ansichten, hätte sich selbst zerstört, weil sie dann keinen Stoff mehr besaß, an dem sie sich üben konnte. Daher jene neue Schöpfung im zweiten Briefe Petri III., Apocalyp. cap. XXI., und ebenso auch in unserer Stelle ἐις καθαρὸν διαλέξει.

In den folgenden Versen 26 — 28. wird die vorhergehende Schilderung weiter ausgeführt. Es wird kein Stern mehr am Himmel, keine Tages- noch Jahreszeit mehr seyn. V. 29. und 30.: dann, nachdem alles zuvor Beschriebene vorgegangen, wird das Gericht des großen Königes, Gottes,

gehalten. *Αἰῶνος μεγάλοιο*, eine Anspielung auf die jüdische Ansicht von den zwei großen Zeitläuften, dem gegenwärtigen und kommenden. Jener ist klein und unbedeutend im Vergleiche gegen diesen, daher das Beiwort *μέγας*. Der Ausdruck *ὅταν πάντα γένηται* ist sehr häufig zu Bezeichnung der Ereignisse, welche dem großen Umschwunge der Dinge in den letzten Zeiten vorangehen müssen. So im dritten Buche der Sibyllinen V. 511.: *μέχρι πάντα γένηται*. Ebenso Matth. V. 18.: *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Denn diese Stelle ist so zu deuten: kein Jota vom Gesetze soll aufhören, bis Alles geschehen, d. h., bis Himmel und Erde vorüber ist; oder mit anderen Worten, bis das himmlische Reich beginnt. Denn in diesem erst wird ein anderes, ein himmlisches Gesetz gegeben; wie denn auch die Worte *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* paralell gehen mit dem zweiten Satze: *ἕως ἂν πάντα γένηται*, Aehnlich ist auch Matth. XXIV. 6.: *δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι*.

Mit dem 30. Verse schließt das Orakel, was selbst mehrere Abschreiber gefühlt haben, die nach dem 30. Verse eine Lücke anzeigen.

Uebrigens ist die Zeitfolge, in welche die beschriebenen Ereignisse gesetzt werden müssen, unsicher. Entweder hat der letzte Abschnitt des zweiten Buches einen und denselben Verfasser mit dem ersten des dritten, dann entsteht die Frage, ob der Anfang der ewigen Herrschaft jenes heiligen Königes vor den Weltbrand, der im zweiten Abschnitte so weitläufig geschildert wird, gesetzt werden müsse, oder erst nachher. Allein wenn auch der Anfang des dritten Buches von einem andern Verfasser herrühren sollte, so kehrt dieselbe Frage wieder, weil nie ein Jude weder den Antichrist noch den Belial, noch das Weltgericht ohne einen Messias gedacht hat. Die Entscheidung ist nicht leicht, weil im ersten Falle der göttliche Gesalbte zusammt seinen Anhängern, den Frommen, im all-

gemeinen Brande untergehen müßte, und weil im zweiten der Antichrist ohne das Gegengewicht des Messias waltete, der ihm doch immer entgegengesetzt wird. Doch glaube ich, daß unser Verfasser letzterer Meinung war. *Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἐις μέσον ἥξει Ἀιῶνος μεγάλοιο*, zuerst die Herrschaft des Bösen, dann der Weltbrand zur Bestrafung, erst nach diesem beginnt der *ἀιὼν μέγας*, in welchen man allgemein den Messias versetzte. Dieß stimmt auch zu dem ersten Abschnitte recht gut, denn hier wird die Gewalt der Triumvirn, die auf jeden Fall, nach der Ansicht des Verfassers, der messianischen Zeit vorangeht, in die innigste Verbindung gesetzt mit dem Feuerstrome, der vom Himmel herabfährt, und alles Irdische vernichtet.

Unsere beiden Orakel haben eine hohe Wichtigkeit als Zeugen für die Gluht messianischer Erwartungen in der Zeit, da unser Erlöser geboren ward. Es sind folgende Glaubenslehren in ihnen enthalten: Kurz vor dem Ende der Zeiten, das damals, so wie mehrere Jahrhunderte nachher, unverzüglich erwartet wurde, herrscht gränzenlose Bosheit unter den Menschen; der Teufel, in Gestalt eines gewaltigen Fürsten, mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet, und selbst Wunder, obgleich falsche, zu thun fähig, verführt die Sterblichen und leitet sie zu allen Lastern an; aber nun ist das Maas voll, ein Feuerstrom stürzt vom Himmel herab, die Sterne sinken ein, der Himmel fällt auf die Erde herunter, das Chaos kehrt wieder, die ganze Welt wird ausgebrannt, bis sie geläutert, und zu einer neuen Schöpfung bereitet ist. *Εἰς καθαρὸν διαλέξει.* Nun beginnt das Gericht, es beginnt die ewige Herrschaft des göttlichen Gesalbten.

Der folgende Abschnitt von V. 31 — 99. scheint von einem heidnischen Verfasser herzurühren, und gehört nicht hieher. cfr, Bleek, I. Heft, 206 — 210. Der nächste, von Vers 100 — 128., ist zwar von einem Juden, zur Zeit der

Ptolemäer Physkon und Philometor, geschrieben, enthält aber nichts dogmatisch merkwürdiges, als die letzten Verse. Nach dem salomonischen, dem hellenischen, dem macedonischen, und endlich dem römischen Reiche wird zur Zeit des siebenten Ptolemäers (Physkon):

Ἄχρι πρὸς ἑβδομάτην βασιλήϊδα, ἧς βασιλεύσει
Αἰγύπτου βασιλεὺς, ὃς ἀφ' Ἑλλήνων γένος ἔσται.

das Volk Gottes sich wieder erheben, und auch die anderen Nationen zum Heile führen:

Καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλι κάρτερον ἔσται
Οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

Βίος hat hier, wie oben *ζωὴ*, eine höhere Bedeutung, wahres Leben, Seligkeit. Die Verheißung selbst ist den Propheten entnommen, von denen einige, wie bekannt ist, lehrten, daß in der messianischen Zeit alle Völker zum Dienste des wahren Gottes bekehrt werden sollen.

Im nächsten Abschnitte von Vers 129—227., der von demselben, um das Jahr 160 vor Christus lebenden Alexandriner herzurühren scheint (cfr. Bleek, I. Heft, pag. 214—216.), wird zuerst heidnischen Völkern mancherlei Unglück geweissagt, dann kommt die Sibylle auf die Hebräer zu sprechen; auch diese wird Unheil treffen. Zuerst beschreibt sie ihre Frömmigkeit, dann ihre Geschichte in einer prophetischen Vision. Jene Schilderung ist dogmatisch merkwürdig, weßhalb wir sie hersetzen.

— Ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς Οὖρ Χαλδαίων
Ἐξ ὧν δὴ γένος ἐστὶ δικαιοτάτων ἀνθρώπων
Οἷσιν ἀεὶ βουλή τ' ἀγαθὴ, καλὰ τ' ἔργα μέμηλεν.
Οὔτε γὰρ ἠελίου κύκλιον δρόμον, οὔτε σελήνης
Οὔτε πελώρια ἔργα μεριμνῶσι κατὰ γαίης,
Οὔτε βάθος χαρόποιο θαλάσσης Ὠκεανοῖο,
Οὐ πταρμῶν σημεῖ', οἰωνοπόλων τε πετεινά,
Οὐ μάντεις, οὐ φαρμακοὺς, οὐ μὴν ἐπαοιδοὺς
Οὐ μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστριμύθων,

Οὐδὲ τὰ Χαλδαίων, τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσιν,
Οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι. Τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν.
Ὅσσα κεν ἄφρονες ἄνδρες ἐρευνῶσιν κατὰ ἦμαρ,
Ψυχὰς γυμνάζοντες εἰς οὐδὲν χρήσιμον ἔργον,
Καὶ ῥα πλάνην ἐδίδαξαν ἀεικελίους ἀνθρώπους.
Ἐξ ὧν δὴ κακὰ πολλὰ βροτοῖς πέλεται κατὰ γαῖαν,
Τοῦ πεπλανῆσθαι ὁδοὺς τ' ἀγαθὰς, καὶ ἔργα δίκαια.
Οἱ δὲ μεριμνῶσιν τε δικαιοσύνην τ' ἀρετήν τε,
Κ' οὐ φιλοχρημοσύνη τὶς γ', ἣ κακὰ μύρια τίκτει
Θνητοῖς ἐν ἀνθρώποις, πόλεμον καὶ λιμὸν ἄπειρον.
Τοῖσι δὲ μέτρα δίκαια πέλει κατ' ἀγροὺς τε πόλεις τε,
Οὐδὲ κατ' ἀλλήλων νυκτοκλοπίας τελέουσι
Οὐδ' ἀγέλας ἐλάουσι βοῶν, οἰῶν τε καὶ αἰγῶν·
Οὐδὲ ὅρους γαίης γείτων τοῦ γείτονος αἴρει.
Οὐδὲ πολυπλουτῶν τὶς ἀνὴρ τὸν ἐλάττονα λυπεῖ.
Οὐδέ γε χήρας θλίβει, μᾶλλον δ' αὖτε βοηθεῖ,
Αἰεὶ ἐπαρκέων ἐν σίτῳ, οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ·
Αἰεὶ δ' ὄλβιος ἐν δήμῳ, τοῖς μηδὲν ἔχουσιν,
Ἀλλὰ πενιχρομένοισι θέρους ἀπὸ μοῖραν ἰάλλει.
Πληροῦντες μεγάλοιο θεοῦ φάτιν ἔννομον ὕμνον,
Πᾶσι γὰρ οὐράνιος κοινὴν ἐτελέσσατο γαῖαν.

Der erste Vers, der in den Ausgaben so lautet: ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς Οὐχαλδαίου, ist verdorben. Ich vermuthe, es war ursprünglich von *Οὐρ Χαλδαίων*, als dem Ort, die Rede, aus dem Abraham, und durch ihn das Israelitische Volk, abstammt, und habe den Text nach dieser Annahme verbessert. Von V. 154 — 161. wird Israel gepriesen, weil es keine Astrologie treibe, noch andere abergläubische Gebräuche der Art, durch welche die Heiden die Zukunft zu erforschen strebten. Sie bekümmern sich nicht um den Kreislauf der Sonne und des Mondes, noch um außerordentliche Erscheinungen auf der Erde. Dem Zusammenhange gemäß müssen die πελώρια ἔργα von der Zeichendeuterei, von Beobachtung der portenta verstanden werden. Dasselbe gilt auch vom 156. Verse. Sie schauen nicht in die Tiefe des dunkeln Oceans. Denn auch im Meere fand der Aber-

glaube τέρατα, auch in seinen Tiefen Zeichen der Zukunft. Οὐ πταρμῶν σημεῖα. Der Pariser Codex liest παλμῶν. Beide Lesearten geben einen guten Sinn. Doch ist die erstere, als durch mehrere Autoritäten begründet, vorzuziehen. Das Nießen galt bei den Alten für bedeutungsvoll; daher auch bei den neueren Nationen der Gebrauch geblieben ist, den Nießenden Heil zu wünschen. Φαρμακοὺς und ἐπαοιδοὺς im 158. Verse bedeuten dasselbe. Man sammelte Kräuter und andere geheime Mittel zu Beschwörungen. Ἐγγαστριμύθων, Bauchredner, Leute, die ein πνεῦμα πύθωνος hatten, (wie es Actor. XVI. 16. heißt,) und nach dem Glauben damaliger Zeiten, vermöge ihrer Verbindung mit den Dämonen, wahrsagen konnten. Τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσι, eine prägnante Construktion. Sie finden die Prophezeiung der Zukunft in den Sternen. Οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι. Ἀστρονομεῖν wird hier von ἀστρολογεῖν unterschieden. Es bedeutet also ohne Zweifel die wissenschaftliche und natürliche Erforschung der himmlischen Körper. Alles dieß führt nur zum Unheil: τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν. Die ganze Stelle von V. 154—161. bezieht sich auf das mosaische Gebot Deuteron. XVIII. 10., 11.: οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, μαντευόμενος μαντείαν, κληδονιζόμενος, καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακὸς, ἐπαείδων ἐπαοιδὴν, ἐγγαστρίμυθος, καὶ τερατοσκόπος, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς. Auf die Worte τερατοσκόπος bezieht sich der 155. und 156. Vers, auf μαντευόμενος καὶ κληδονιζόμενος, οἰωνιζόμενος der 157. und der Anfang des 158. Φαρμακὸς ἐπαείδων ἐπαοιδὴν und ἐγγαστρίμυθος kehrt wörtlich wieder in den Versen 158. und 159. Uebergangen sind die Bestimmungen περικαθαίρων τὸν υἱὸν ἐν πυρὶ, wohl, weil sie nicht verstanden wurden, und ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς, vielleicht, weil dieß damals kein sehr gewöhnlicher Aberglaube war. Dagegen wird auf's stärkste der Abscheu der Juden vor Astrologie her-

vorgehoben; dieß ist um so merkwürdiger, weil der Text des Deuteronomium keine Veranlassung gab. Diese mußte also aus der Erfahrung kommen. Man erinnere sich nun, daß auch Philo sich an verschiedenen Orten stark gegen Astrologie ausspricht, und sie als einen Greuel bezeichnet, der den Verehrern Jehova's ferne sey. Nach diesen Zeugnissen kann es gewiß Niemand einfallen, die *ειμαρμένη*, welche, nach Josephus, Essäer und Pharisäer glaubten, astrologisch zu deuten. Im 164. Verse liest der Text: *καὶ ῥὰ πλάνοις ἐδίδαξαν*, wir haben auf die Auktorität des Pariser Codex hin *πλάνην* gesetzt. V. 170.: *τοῖσι δὲ μέτρα δίκαια κ. τ. λ.* Hiemit ist zu vergleichen **Levitic. XIX. 36., Deuteron. XXV. 13., 15.,** so wie auch das folgende auf mosaische Gesetze hinweist. *Αἰεὶ ἐπαρκέων ἐν σίτῳ κ. τ. λ.*, eine hebräische Construktion für *σῖτον* oder *σίτου*. Der 179. Vers ist dem Sinne nach klar, aber die Wortfügung ist schwierig. *Ἔννομον ὕμνον* scheint ein Beisatz zu *θεοῦ φάτιν*; aber man begreift nicht, wie das göttliche Gesetz so genannt werden könne. Vielleicht ist so zu erklären: Sie erfüllen Gottes Gebot als gesetzlichen Lobpreis, als einen Gottesdienst, wie ihn das Gesetz verlangt.

Die folgende prophetische Beschreibung der israelitischen Geschichte bietet nichts Merkwürdiges dar. Nun kommt von Vers 227 — 266. eine Weissagung gegen Babylon, gegen Aegypten, unter dem siebenten Könige aus hellenischem Stamme, nämlich Ptolemäus Physkon, gegen Gog und Magog, endlich gegen Lybien. Daß dieß Orakel 160 Jahre vor Christus zu setzen sey, geht aus jener Zeitbestimmung hervor. Uebrigens enthält es nichts Wichtiges. Dasselbe gilt von den zwei folgenden Orakeln von V. 267 — 284., und von da bis 319. Denn das erste derselben ist ohne Bedeutung; das zweite, obwohl an sich bemerkenswerth, scheint späteren Ursprunges, und von einem Christen eingeschoben (cfr. Bleek, I. Heft, pag. 221. und 222.).

Von 319 — 351. kommt ein Orakel auf Alexander und seine Nachfolger. Leider ist der Text außerordentlich verdorben; nur so viel sieht man, daß das von ihm gestiftete Reich, ganz wie bei Daniel cap. VII., mit zehn Hörnern verglichen wird, neben denen ein elftes herauswächst. V. 335.: *Ἐκ δέκα δὴ κεράτων παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει*, und 338.: *καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει.* Ist dieses Orakel wirklich aus der Zeit der Ptolemäer Physkon und Philometor, wie Bleek ibidem 222 — 224. vermuthet, so hätten wir hier einen merkwürdigen Beweis, daß zu jener Zeit das Bild von den zehn Hörnern weit verbreitet war.

Von Vers 352 — 374. weissagt die Sibylle in einem Orakel, das schon Varro kannte: Homer werde einst aus ihren Gedichten entlehnen. Daß dieser Abschnitt einen Juden zum Verfasser hat, geht aus der Art hervor, in der er den Sänger Ilions behandelt, und seinen Götterglauben angreift. Andererseits ist gewiß, daß kein Jude den Homer eines lächerlichen Diebstahls an der Sibylle beschuldigt haben würde, wenn nicht zu seiner Zeit und unter seiner Nation schon der Glaube verbreitet gewesen wäre, daß die Blüthen der griechischen Bildung aus den Schriften Mosis, welchen ja auch die Sibylle als das reinste Gefäß der Offenbarung feiert, geschöpft seyen; mit anderen Worten, wenn man nicht schon die hellenische Philosophie in die heiligen Bücher der Juden hineingedeutet hätte. Dieß stimmt trefflich zu den Fragmenten Aristobuls, der jenen Raub auf's bestimmteste, und gewiß nicht als der erste, behauptet.

Von V. 375 — 430. folgt eine Reihe schwerverständlicher Orakel gegen einzelne Städte und Völker, die kein dogmatisches Interesse darbieten. Der nächste Abschnitt bis 513. enthält drohende Weissagungen wider die Phöniker, wider Kreta, Thrazien, Gog und Magog, wider die Lyker, Phrygier,

Lyder, Pamphylier, endlich gegen die Hellenen. Sie werden unsägliches Wehe erdulden, wann:

ὅταν πολυβάρβαρον ἔθνος ἐπέλθῃ.

Hiebei ist an die Unterjochung durch die Römer in den Zeiten des macedonischen Perseus zu denken, wie die furchtbare Beschreibung des Unglückes zeigt. Diese Leiden kommen über die Hellenen wegen ihres Vertrauens auf sterbliche Feldherren, wegen ihres Götzendienstes, den sie 1500 Jahre geübt. Zuletzt aber, wenn Alles geschehen:

μέχρι πάντα γένηται,
Ὅσσα μόνος βουλεύσεται οὐκ ἀτέλευτα Θεός γε.
Πάντα τελεσθῆναι κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη.

werden auch sie, wie es scheint, den wahren Gott verehren. Die angeführten Verse sprechen klar die allgemein verbreitete jüdische Vorstellung aus, daß der ganze Weltgang nach einem vorherbestimmten göttlichen Plane verlaufe, und daß deßhalb Alles nur in der vorhergeordneten Reihe eintreten könne.

In den folgenden, mit den vorherigen genau verbundenen, Versen wird das hohe Glück in dem messianischen Reiche beschrieben, von V. 514 — 572.

Εὐσεβέων ἀνδρῶν ἱερὸν γένος ἔσσεται αὖθις
Βουλαῖς ἠδὲ νόμῳ προσκείμενοι ὑψίστοιο
Οἳ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσι
Λοιβῇ τε κνίσσῃ τ', ἠδ' αὖθ' ἱεραῖς ἑκατόμβαις,
Ταύρων ζατρεφέων θυσίαις, κριῶν τε τελείων,
Πρωτοτόκων οἰῶν τε, καὶ ἀρνῶν πίονα μῆλα
Βωμῷ ἐπὶ μεγάλῳ ἁγίως ὁλοκαρπεύοντες.
Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου ὑψίστοιο λαχόντες,
Ὄλβιοι οἰκήσουσι πόλεις, καὶ πίονας ἀγρούς,
Αὖτι δ' ὑψωθέντες ὑπ' ἀθανάτοιο προφῆται
Καὶ μέγα χάρμα βροτοῖς πάντεσσι φέροντες.
Μούνοις γάρ σφιν δῶκε θεὸς μέγας εὔφρονα βουλὴν
Καὶ πίστιν, καὶ ἄριστον ἐνὶ στήθεσσι νόημα.
Οἵτινες οὐκ ἀπάτῃσι κεναῖς οὐδ' ἔργ' ἀνθρώπων
Χρύσεα καὶ χάλκεια, καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος,
Καὶ ξυλίνων, λιθίνων τε θεῶν εἴδωλα καμόντων,

[redacted]

Πήλινα, μιλτόχριστά τε, ζωγραφίας τυποειδεῖς
Τιμῶσιν ὅσαπερ τε βροτοὶ κενεόφρονι βουλῇ.
Ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνάς,
Ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες
Ὕδασι, καὶ τιμῶσι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα,
Ἀθάνατον, καὶ ἔπειτα γονεῖς· μετὰ δ' ἔξοχα πάντων
Ἀνθρώπων, ὁσίης εὐνῆς μεμνημένοι εἰσίν.
Κοὐδὲ, πρὸς ἀρσενικοὺς παῖδας μίγνυνται ἀνάγνως,
Ὅσσα τε Φοίνικές τ', Αἰγύπτιοι, ἠδὲ Λατῖνοι,
Ἑλλάς τ' εὐρύχορος, καὶ ἄλλων ἔθνεα πολλὰ
Περσῶν καὶ Γαλατῶν, πάσης τ' Ἀσίης, παραβάντες
Ἀθανάτοιο θεοῦ ἁγνὸν νόμον, ὃν παρέβησαν.
Ἀνθ' ὧν ἀθάνατος θήσει πάντεσσι βροτοῖσιν
Ἄτην, καὶ λιμὸν, καὶ πήματά τε, στοναχάς τε,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὕνεκεν ἀθάνατον γενέτην πάντων ἀνθρώπων
Οὐκ ἔθελον τιμᾷν ὁσίως, εἴδωλα δ' ἐτίμων
Χειροποίητα σέβοντες, ἃ ῥίψουσι βροτοὶ αὐτοὶ
Ἐν σχισμαῖς πετρῶν κατακρύψαντες δι' ὄνειδος.
Ὁππόταν Αἰγύπτου βασιλεὺς νέος ἕβδομος ἄρχῃ
Τῆς ἰδίης γαίης, ἀριθμούμενος ἐξ Ἑλλήνων,
Ἀρχῆς ἧς ἄρξουσι Μακεδόνες ἄσπετοι ἄνδρες·
Ἔλθῃ δ' ἐξ Ἀσίης βασιλεὺς μέγας αἰετὸς αἴθων
Ὃς πᾶσαν σκεπάσει γαῖαν πεζῶν τε καὶ ἱππέων
Πάντα τε συγκόψει, καὶ πάντα κακῶν ἀναπλήσει,
Ῥίψει δ' Αἰγύπτου βασιλήϊον, ἐκ δέ τε πάντα
Κτήματ' ἑλὼν ἐποχεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.
Καὶ τότε δὴ κάμψουσι θεῷ, μεγάλῳ βασιλῆϊ,
Ἀθανάτῳ γόνυ λευκὸν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ,
Ἔργα τε χειροποίητα πυρὸς φλογὶ πάντα πεσεῖται.
Καὶ τότε δὴ χάρμην μεγαλην θεὸς ἀνδράσι δώσει.
Καὶ γὰρ γῆ, καὶ δένδρα, καὶ ἄσπετα ποίμνια μήλων
Δώσουσι καρπὸν τὸν ἀληθινὸν ἀνθρώποισιν,
Οἴνου, καὶ μέλιτος γλυκεροῦ, λευκοῦ τε γάλακτος,
Καὶ σίτου· ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἁπάντων.
Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλειν, βροτὲ ποικιλόμητι κάκοφρον,
Ἀλλὰ λιπὼν πλοῦτον, στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.
Θῦε θεῷ ταύρων ἑκατοντάδας, ἠδὲ καὶ ἀρνῶν
Πρωτοτόκων, αἰγῶν τε περιπλομένῃσιν ἐν ὥραις.

Ἀλλά μιν ἱλάσκου, θεὸν ἄμβροτον, αἴ κ᾽ ἐλεήσῃ.
Οὗτος γὰρ μόνος ἐστὶ θεός, κ᾽ οὐκ ἔστιν ἔτ᾽ ἄλλος. 570
Τήν τε δικαιοσύνην τίμα, καὶ μηδένα θλῖβε.
Ταῦτα γὰρ ἀθάνατος κέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι. 572

Im 515. Verse lesen die Handschriften fälschlich *νῷ οἱ* statt *νόμῳ*, was sich von selbst als die wahre Leseart zu erkennen gibt. — Mit täglichen Opfern werden sie den Tempel des Höchsten ehren. Im 521. Verse sind die Worte „*ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου λαχόντες*“ zweideutig. Entweder heißt *λαχεῖν*: sie werden dem Gesetze nachkommen und es erfüllen, oder sie werden die Versprechungen des Gesetzes erlangen; denn es wird ja im Deuteronomium, auf welches alle Beschreibungen messianischen Glückes Rücksicht zu nehmen pflegen, den Juden die höchste irdische Seligkeit verheißen, wenn sie dem Gesetze nachkommen. Letztere Erklärung scheint besser. Zu den Versen 523. und 524. fehlt das Zeitwort, aber Nachlässigkeiten der Art sind in den Sibyllinen häufig. Beide Verse weisen auf die Verheißung der Propheten hin, daß in der messianischen Zeit gottbegeisterte Seher auftreten werden. *Οἵτινες* im 527. Verse ist nicht auf die Propheten, sondern auf das ganze Volk zu beziehen. Diese Verse bis zum 534. werden von Clemens Alexandrinus in seiner cohortatio ad gentes in einer viel reineren Gestalt angeführt, nach welcher wir auch den Text verbessert haben; denn dieser liest statt *τιμῶσιν ὅσαπερ τε* offenbar fehlerhaft *τιμῶντες, ὅσα κέν τε* und *γέρας ἁγνίζοντες* statt *χρόα*, und *ἀεὶ μέγαν ὄντα* statt *τὸν ἀεὶ μεδέοντα*. Im 536. Verse wird wieder die Enthaltung von Fleischeslust als eine der größten israelitischen Tugenden gepriesen. Von Vers 542. geht der Dichter aus Veranlassung der heidnischen Laster auf die Strafgerichte über, welche vor dem Anfange der messianischen Zeiten hereinbrechen. V. 547. und 548.: Sie werden einst, wenn sie sich zum wahren Gotte bekehren, die Götzenbilder aus Schaam in Felsen-

klüfte werfen, damit Niemand mehr diese Zeugen ihrer früheren Thorheit schauen könne. Die Zeitbestimmung im 549. Verse bezeichnet den Anfang des Heiles: „Wann ein junger König, aus dem Stamme der Hellenen entsprossen, die Herrschaft, welche die Makedonen gegründet, als der siebente in der Reihe, ausüben wird.“ Dieß geht, wie auch die folgenden Verse zeigen, auf die Jugendzeit des Ptolemäers Physkon. (cfr. Bleek I. Heft pag. 229. u. flg.) Unter dem Könige, der aus Asien kommt, ist Antiochus Epiphanes zu verstehen, der 170 vor Christus, unter dem Vorwande der Vormundschaft über Ptolemäus Philometor, in Aegypten einfiel, und einen großen Theil des Landes einnahm, worauf die Alexandriner den jüngeren Bruder des letzteren, Physkon genannt, zum Könige wählten. Das Bild *αἰετὸς αἴθων* ist vielleicht aus **Deuteron. XXVIII. 49.** entlehnt: *ἐπάξει ἐπὶ σὲ κύριος ἔθνος μακρόθεν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, ὡσεὶ ὅρμημα ἀετοῦ.* V. 555. und 556.: Antiochus mußte sich 168 vor Christus, auf Befehl der Römer, wieder aus Aegypten entfernen, aber er führte unermeßliche Beute auf seinen Schiffen fort. Nun bekehren sich die Heiden nach unseres Dichters Erwartung. Man ersieht hieraus, daß dieses Orakel kurz nach 168 vor Christus geschrieben ist, denn sonst würde es ein Ereigniß, das nie eintrat, nicht geweissagt haben. V. 559.: Die Götzenbilder (*ἔργα χειροποίητα*) werden durch Feuer zerstört; ohne Zweifel, weil sie von den bekehrten Heiden selbst verbrannt werden. Von 560 — 564. wird die Fruchtbarkeit der Erde in jenen Zeiten des Segens beschrieben. Wohl zu beachten ist das Beiwort *ἀληθινός* im 562. Verse. Es ist ascetisch, und enthält einen versteckten Angriff auf den heidnischen Begriff von Glück, der alles im Uebermaße verlangte. Die einfachen Gaben der Natur sind der wahre Reichthum; die künstlichen, von Köchen und Zuckerbäckern bereiteten Speisen, sind vom Uebel. Ebenso Philo, **de praemiis ac poenis**, wo

er ebenfalls von den messianischen Zeiten redet. Mang. II. 424., gegen oben: πλοῦτος ὁ μὲν τῆς φύσεως εὐτελὴς, τροφὴ καὶ σκέπη. Τροφὴ μὲν οὖν ἄρτος καὶ ναματιαῖον ὕδωρ. Statt πλοῦτος τῆς φύσεως setzt er an anderen Stellen πλοῦτος ἀληθινὸς, denn beide Ausdrücke sind ihm gleichbedeutend. Von V. 565 — 572. Aufforderung an die Heiden, den Anbruch des Heils durch frühzeitige Bekehrung zu beschleunigen. Der 565. Vers ist verdorben; er liest Ἀλλὰ σὺ μὴ πολλὴν κ. τ. λ., was keinen Sinn gibt. Ich habe μέλλειν dafür gesetzt. Ganz ähnlich lauten zwei orphische Verse:

Ἀλλὰ σύ μὴ μέλλων βροτὲ ποικιλόμητι βράδυνε,
Ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.

Ich möchte den ersten Vers ganz so setzen, wenn nicht der Ausdruck ποικιλόμητις κακόφρων in den Sibyllinen sehr häufig wäre. Λιπὼν πλοῦτον: die Sorge für die irdischen Güter ist das größte Hinderniß, das die Sterblichen von Gott ableitet.

Noch merkwürdiger ist das folgende Orakel von 573 bis 723.

Ἀλλὰ σὺ τοῦ μεγάλοιο θεοῦ μήνιμα φύλαξαι,
Ὁππότε κεν πάντεσσι βροτοῖς λοιμοῖο τελευτὴ
Ἔλθῃ, καὶ Φοβεροῖο δίκῃ τύχωσι δαμέντες,
Καὶ βασιλεὺς βασιλῆα λάβῃ, χώραν τ' ἀφέληται,
Ἔθνη δ' ἔθνεα πορθήσῃ, καὶ φῦλα δυνάσται.
Ἡγεμόνες δὲ φύγωσιν ἐς ἄλλην γαῖαν ἅπαντες.
Ἀλλαχθῇ γέ τε γαῖα βροτῶν, καὶ βάρβαρος ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ πᾶσαν, καὶ πίονα γαῖαν
Ἐξαρύσῃ πλούτοιο, καὶ ἀντίον εἰς ἔριν αὐτῶν
Ἔλθωσι, χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου εἵνεκεν (ἔσται
Ἡ φιλοχρημοσύνη κακὰ πημαίνουσα πόλεσσι)
Χώρῃ ἐν ἀλλοτρίῃ. Ἄταφοι δὲ ἅπαντες ἔσονται,
Καὶ τῶν μὲν γῦπές τε καὶ ἄγρια θηρία γαίης
Σάρκας δηλήσονται· ἐπὰν δὴ ταῦτα τελεσθῇ,
Λείψανα γαῖα πέλωρος ἀνηλώσειε θανόντων.
Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἔσται ἅπασα

Κηρύσσουσα τάλαινα μῦσος μυρίων ἀνϑρώπων.
[Πολλὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
Πελτὰς καὶ ϑυρεοὺς, γαισοὺς, παμποίκιλα ὅπλα,
Οὐδέ τις ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται εἰς πυρὸς αὐγήν.]
Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο ϑεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.
Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
Ἀλλὰ ϑεοῦ μεγάλοιο πιϑήσας δόγμασιν ἐσϑλοῖς.
Λαὸς δ' αὖ μεγάλοιο ϑεοῦ περικαλλέι πλούτῳ
Βεβριϑὼς, χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ, ἠδέ τε κόσμῳ
Πορφυρέῳ· καὶ γαῖα τελεσφόρος, ἠδὲ ϑάλασσα
Τῶν ἀγαϑῶν πλήϑουσα. Καὶ ἄρξονται βασιλῆες
Ἀλλήλοις κοτέειν, ἐπαμύνοντες κακὰ ϑυμῷ.
[Ὁ φϑόνος οὐκ ἀγαϑὸν πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι.]
Ἀλλὰ πάλιν βασιλῆες ἐϑνῶν ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν
Ἀϑρόοι ὁρμήσονται, ἑαυτοῖς κῆρα φέροντες.
Σηκὸν γὰρ μεγάλοιο ϑεοῦ, καὶ φῶτας ἀρίστους
Περϑεῖν βουλήσονται· Ὁπηνίκα γαῖαν ἵκωνται
Θύσουσι κύκλῳ πόλεως μιαροὶ βασιλῆες,
Τὸν ϑρόνον αὐτοῦ ἕκαστος ἔχων, καὶ λαὸν ἀπειϑῆ.
Καὶ ῥὰ ϑεὸς φωνῇ μεγάλῃ, πρὸς πάντα λαλήσει
Λαὸν ἀπαίδευτον κενεόφρονα, καὶ κρίσις αὐτοῖς
Ἔσσεται ἐκ μεγάλοιο ϑεοῦ, καὶ πάντες ὀλοῦνται
Χειρὸς ἀπ' ἀϑανάτοιο. Ἀπουρανόϑεν δὲ πεσοῦνται
Ῥομφαῖαι πυριναὶ, κατὰ γαῖαν λάμπαδες ἄν γε
Ἥξονται μεγάλαι, λάμπουσαι εἰς μέσον ἀνδρῶν,
Γαῖα δὲ παγγενέτειρα σαλεύσεται ἤμασι κείνοις,
Χειρὸς ἀπ' ἀϑανάτοιο, καὶ ἰχϑύες οἱ κατὰ πόντον,
Πάντα δὲ ϑηρία γῆς, καὶ ἄσπετα φῦλα πετεινῶν,
Πᾶσαι δ' ἀνϑρώπων ψυχαὶ, καὶ πᾶσα ϑάλασσα
Φρίξει ὑπ' ἀϑανάτοιο προσώπου, καὶ φόβος ἔσται.
Ἠλιβάτους κορυφάς τ' ὀρέων, βουνούς τε πελώρων
Ῥήξει, κυάνεόν τ' ἔρεβος πάντεσσι φανεῖται.
Ἠέριαι δὲ φάραγγες ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσι,
Ἔσσονται πλήρεις νεκύων· ῥεύσουσι δὲ πέτραι
Αἵματι, καὶ πεδίον πληρώσει πᾶσα χαράδρα.
Τείχεα δ' εὐποίητα χαμαὶ πεσέονται ἅπαντα
Ἀνδρῶν δυσμενέων, ὅτι τὸν νόμον οὐκ ἔγνωσαν,

Οὐδὲ κρίσιν μεγάλοιο θεοῦ, ἀλλ' ἄφρονι θυμῷ
Πάντες ἐφορμηθέντες ἐφ' ἱερὸν ἤρατε λόγχας.
Καὶ κρινεῖ πάντας πολέμῳ θεὸς, ἠδὲ μαχαίρῃ,
Καὶ πυρὶ, καὶ ὑετῷ τε κατακλύζοντι, καὶ ἔσται
Θεῖον ἀπουρανόθεν, αὐτὰρ λίθος, ἠδὲ χάλαζα
Πολλὴ καὶ χαλεπὴ, θάνατος δ' ἐπὶ τετράποδ' ἔσται.
Καὶ τότε γνώσονται θεὸν ἄμβροτον, ὃς τάδε κραίνει.
Οἰμωγή τε καὶ ἀλαλαγμὸς κατ' ἀπείρονα γαῖαν
Ἔσσεται, ὀλλυμένων ἀνδρῶν· καὶ πάντες ἄναυδοι
Αἵματι λούσονται· πίεται δέ τε γαῖα καὶ αὐτὴ
Αἵματος ὀλλυμένων, κορέσονται θηρία σαρκῶν.
Αὐτός μοι τάδε πάντα θεὸς μέγας ἀέναός τε
Εἶπε προφητεῦσαι. Τάδε δ' ἔσσεται οὐκ ἀτέλεστα
Οὐδ' ἀτελεύτητα, ὅτι κεν μόνον ἐν φρεσὶ θείῃ.
Ἄψευστον γὰρ πνεῦμα θεοῦ πέλεται κατὰ κόσμον.
Υἱοὶ δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ περὶ ναὸν ἅπαντες
Ἡσυχίως ζήσοντ' εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις
Οἷς δώσει κτίστης, ὁ δικαιοκρίτης τε μόναρχος.
Αὐτὸς γὰρ σκεπάσειε μόνος, μεγάλως τε παραστὰς
Κύκλοθεν ὡσεὶ τεῖχος ἔχων πυρὸς αἰθομένοιο.
Ἀπτόλεμοι δ' ἔσσονται ἐν ἄστεσιν ἠδ' ἐνὶ χώραις.
Οὐ χεὶρ γὰρ πολέμοιο κακοῦ, μάλα δ' ἔσσεται αὐτοῖς
Αὐτὸς ὑπέρμαχος Ἀθάνατος, καὶ χεὶρ ἁγίοιο.
Καὶ τότε δὴ νῆσοι πᾶσαι πόλεές τ' ἐρέουσιν
Ὁππόσον ἀθάνατος φιλέει τοὺς ἄνδρας ἐκείνους,
Πάντα γὰρ αὐτοῖσι συναγωνιᾷ, ἠδὲ βοηθεῖ,
Οὐρανὸς, ἠέλιός τε θεήλατος, ἠδὲ σελήνη.
Ἡδὺν ἀπὸ στομάτων λόγον ἄξουσι δ' ἐνὶ ὕμνοις,
Δεῦτε πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χθονὶ, λισσώμεσθα
Ἀθάνατον βασιλῆα, θεὸν μέγαν, ἀέναόν τε.
Πέμπωμεν πρὸς ναὸν, ἐπεὶ μόνος ἐστὶ δυνάστης,
Καὶ νόμον ὑψίστοιο θεοῦ φραζώμεθα πάντες,
Ὅστε δικαιότατος πέλεται πάντων κατὰ γαῖαν,
Ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβου πεπλανημένοι ἦμεν,
Ἔργα τε χειροποίητα σεβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ,
Εἰδώλων ξοάνων τε καταφθιμένων ἀνθρώπων,
Ταῦτα βοήσουσι ψυχαὶ πιστῶν ἀνθρώπων,
Δεῦτε θεοῦ κατὰ δῆμον ἐπὶ στομάτεσσι πεσόντες
Τέρψωμεν ὕμνοισι θεὸν γενετῆρα κατ' οἶκον.

[Ἐχθρῶν ὅπλα πορiζόμενοι κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Ἑπτὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
Πέλτας καὶ θυρεοὺς, κόρυθας, παμποίκιλα θ' ὅπλα,
Πολλὰ δὲ καὶ τόξων πλήθη βελέων, ἀδίκων τε.
Οὐδέ τις ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται ἐις πυρὸς αὐγήν.]
Ἀλλὰ τάλαιν' Ἕλλας ὑπερήφανα παῦε φρονοῦσα.
Λίσσεο δ' ἀθάνατον μεγαλήτορα, καὶ προφύλαξαι,
Στεῖλον δὴ ἐπὶ τήνδε πόλιν τὸν λαὸν ἄβουλον
Ὅστε μὲν ἐξ ὁσίης γαίης πέλεται μεγάλοιο.
Μὴ κίνει καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων.
Πάρδαλιν ἐκ κοίτης, μή τοι κακὸν ἀντιβολήσῃς.
Ἀλλ' ἀπέχου, μηδ' ἴσχ' ὑπερήφανον ἐν στήθεσσι
Θυμὸν, ὑπερφίαλον, στεῖλας πρὸς ἀγῶνα κραταιὸν,
Καὶ δούλευε θεῷ μεγάλῳ, ἵνα τῶνδε μετασχῇς.
Ὁππότε καὶ τοῦτο προλάβῃ τέλος, αἴσιμον ἦμαρ
Ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους ἀγαθοὺς μεγάλοιο καταρχή.
Γῆ γὰρ παγγενέτειρα βροτοῖς δώσει τὸν ἄριστον
Καρπὸν ἀπειρέσιον, σίτου, οἴνου, καὶ ἐλαίου,
Αὐτὰρ ἀπουρανόθεν μέλιτος γλυκεροῦ ποτὸν ἡδὺ,
Δένδρα τε ἀκροδρύων καρπὸν, καὶ πίονα μῆλα,
Καὶ βόας, ἐκ τ' ἀρνῶν ἄρνας, αἰγῶν τε χιμάρρους.
Πηγάς τε ῥήξει γλυκερὰς λευκοῖο γάλακτος.
Πλήρεις δ' αὖτε πόλεις ἀγαθῶν, καὶ πίονες ἀγροὶ
Ἔσσοντ', οὐδὲ μάχαιρα κατὰ χθονὸς, οὐδὲ κυδοιμὸς
Οὐδὲ βαρυστενάχουσα σαλεύσεται οὐκ ἔτι γαῖα.
Οὐ πόλεμός τ' οὐδ' αὖ γε κατὰ χθονὸς αὐχμὸς ἔτ' ἔσται,
Οὐ λιμὸς, καρπῶν τε κακοῤῥήτειρα χάλαζα.
Ἀλλὰ μὲν εἰρήνη μεγάλη κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Καὶ βασιλεὺς βασιλῆι φίλος μέχρι τέρματος ἔσται
Αἰῶνος. Κοινόν τε νόμον κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Ἀνθρώποις τελέσειεν ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἀθάνατος, [ὅσα πέπρακται δειλοῖσι βροτοῖσιν.]
Αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς, κ' οὐκ ἔστιν ἔτ' ἄλλος.
Αὐτὸς καὶ πυρὶ φλέξειεν χαλεπὸν μένος ἀνδρῶν.
Ἀλλὰ κατασπεύσαντες ἐμὰς φρένας ἐν στήθεσσι,
Φεύγετε λατρείας ἀδίκους· τῷ ζῶντι λάτρευε.
Μοιχείαν πεφύλαξο, καὶ ἄκριτον ἄρσενος εὐνήν,
Τὴν δ' ἰδίαν γενεὰν παίδων τρέφε, μηδὲ φονεύσῃς·
Τοῖσδε γὰρ ἀθάνατος κεχολώσεται, ὅς κεν ἁμάρτῃ.

Καὶ τότε δ' ἐξεγερεῖ βασιλήϊον εἰς αἰῶνας
Πάντας ἐπ' ἀνθρώπους. Ἅγιον νόμον ὁππότ' ἔδωκεν
Εὐσεβέσιν, τοῖς πᾶσαν ὑπέσχετο γαῖαν ἀνοίξειν,
Καὶ κόσμου, μακάρων τε πύλας, καὶ χάρματα πάντα,
Καὶ νοῦν ἀθάνατον, αἰώνιον εὐφροσύνην τε.
Πάσης δ' ἐκ γαίης λίβανον καὶ δῶρα πρὸς οἶκον
Οἴσουσι μεγάλοιο θεοῦ· κ' οὐκ ἔσσεται ἄλλος
Οἶκος ἐπ' ἀνθρώποισι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι,
Ἀλλ' ὃν ἔδωκε θεὸς [πιστὸν ἄνδρα] πιστοῖς ἀνδράσσι γεραίρειν.
[Υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο.]
Καὶ πᾶσαι πεδίοιο τρίβοι, καὶ τρηχέες ὄχθαι,
Οὔρεά θ' ὑψήεντα, καὶ ἄγρια κύματα πόντου,
Εὔβατα δὴ καὶ εὔπλοα ἔσσεται ἤμασι κείνοις,
Πᾶσα γὰρ εἰρήνη ἀγαθῶν ἐπὶ γαῖαν ἱκνεῖται.
Ῥομφαίαν τ' ἀφελοῦσι θεοῦ μεγάλοιο προφῆται·
[Αὐτοὶ γὰρ κριταί τε βροτῶν, βασιλεῖς τε δίκαιοι.
Ἔσται δὴ καὶ πλοῦτος ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος.
Αὕτη γὰρ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἔσσεται ἀρχή.]

Vers 574.: λοιμοῖο τελευτή, nicht das Ende der Pest, sondern ihre Vollendung, in dem Sinne: sie wird von Gott herabgesandt, und in vollem Maße über die Menschen verhängt. Im 575. Verse liest der Text *δίκην* statt *δίκῃ*, was sich von selbst als die wahre Leseart zu erkennen gibt. Zu V. 576 — 579. ist zu vergleichen Matth. XXIV. 7.: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶ κατὰ τόπους: Jedes Land muß seine Bewohner wechseln, und eine barbarische Herrschaft wird Griechenland verwüsten. Wahrscheinlich sind die Römer zu Perseus Zeit, vielleicht auch später unter Mummius gemeint. Im 586. Verse liest der Text statt σάρκας fehlerhaft *σαρκῶν*. In fremdem Lande werden sie unbegraben liegen, Geier und wilde Thiere werden ihre Leichname fressen; was übrig bleibt, wird die Erde verzehren. Die Verse 590 bis 592. kommen später noch einmal vor, und scheinen eingeschoben. Doch geben sie hier noch zur Noth einen erträg-

lichen Sinn: Viele Jahre lang wird man Waffen und Schilde aus dem Holze machen, Niemand wird es zum Feuern benutzen. Das Zeitwort κόψεται muß dann zum vorhergehenden Verse bezogen, und statt οὐδὲ γὰρ, wie der Text liest, οὐδέ τις gesetzt werden.

Die Verse 593 — 597. sind vom Messias zu verstehen. Der Ausdruck: er wird ihn von der Sonne senden, beweist nicht eben die höhere Natur des göttlichen Gesalbten; denn im 219. Verse unseres Buches heißt es eben so von Cyrus:

Καὶ τότε δὴ Θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

und doch hat kein Jude dem großen Perserkönig, ihrem Erretter aus der babylonischen Gefangenschaft, übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben. Aber gewiß ist, daß jene Worte darauf hindeuten, daß Gott ein Lichtwesen ist; denn nur aus diesem Grunde konnte die Sonne, das reinste irdische Licht, als seine Wohnung behandelt werden. Uebrigens war hierin schon der Psalmist vorangegangen: ἐν τῷ Ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ. Mit V. 596. und 597.: „Er wird Nichts aus eigener Willkür, sondern Alles nach Gottes Geboten thun" ist zu vergleichen Joh. V. 19.: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν und V. 30. ibidem.

Die Verse 593. und 594. werden citirt von Lactantius (divinar. institution. Lib. VII. cap. 18.,) wo er die Aussprüche mehrerer Sibyllinen über denselben Gegenstand, und darunter auch unsere beiden Verse mit der Formel anführt: item alia Sibylla (tradidit.) Opsopäus versteht unter alia Sibylla eine von der erythräischen, welcher sonst immer die Verse des dritten Buches zugeschrieben wurden, verschiedene; aber diese Erklärung ist nicht richtig; alia heißt bloß eine von den andern, angeführten, verschiedene, die sonst recht wohl die erythräische seyn kann. Denn auch bei anderen Citaten, die bestimmt dem dritten Buche entnommen sind, bleibt hie und da, obwohl selten, der Beisatz erythraea weg, indem

Lactantius schlechthin sagt: Sibylla ait. (cfr. Bleek, I. Heft, 164, unten.) Die Behauptung des Galläus, der bloß deßhalb, weil in jenem Citate das Wort erythraea fehlt, die beiden Verse für unterschoben hält, ist also voreilig; sie gehören vielmehr kraft des Zusammenhanges nothwendig her. Zu V. 599 — 601. fehlt das Zeitwort ἔσται, wie sonst öfters. — Die Könige der Völker werden zwar auf einander grollen, denn in der letzten Zeit ist alles voll Hader; sie werden sich im Zorne (θυμῷ) für erlittenes Unrecht zu rächen suchen (ἐπαμύνοντες κακά). — Der 603. Vers, welcher den Zusammenhang auf eine matte Weise unterbricht, scheint eingeschoben. — Dennoch werden sie, obgleich unter einander uneins, aus gemeinsamem Hasse gegen jenen göttlichen Herrscher, vereint in das heilige Land einbrechen; denn so sind die Worte ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν zu verstehen. Palästina wurde überall von den Juden als der Sitz des himmlischen Reiches gedacht.

Angekommen im heiligen Lande, werden sie, rings um die Stadt Gottes gelagert, ihren Götzen Opfer darbringen. Das Farbenspiel unserer Prophezeihung erinnert an die Ilias. Diese Könige werden auf eine ähnliche Weise dargestellt, wie der Kampf der hellenischen Fürsten gegen Ilion; der Glaube selbst aber, daß in den letzten Zeiten die Feinde des Messias das heilige Land mit Krieg überziehen werden, muß unter den Juden allgemein verbreitet gewesen seyn. Hiefür spricht neben unserer Stelle Apocalyps. XI. 2.: ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν (ὁ ναός)· καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι μῆνας τεσσαράκοντα δύο, welche Erwartung vor der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben ist, und also nicht auf einer Thatsache, sondern auf dem Volksglauben fußt. Ferner gehört hieher Matth. XXIV. 15.: ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Denn wenn diese Worte auch erst nach der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben sind, wie ich glaube,

so beweist das Citat aus Daniel unläugbar, daß man die letzten Verse aus dem neunten Capitel dieses Propheten allgemein von einer damals erwarteten (obgleich nur auf kurze Zeit dauernden) Einnahme der heiligen Stadt durch die Heiden verstand. Auf dasselbe laufen auch die Prophezeihungen von furchtbarer Verheerung des jüdischen Landes bei Philo hinaus.

Die folgenden Verse sind leicht verständlich. V. 621.: βουνούς τε πελώρων ῥήξει scil. ὀρέων, die allerhöchsten Berge, die Bergriesen. V. 622.: κυάνεόν τ' ἔρεβος πάντεσσι φανεῖται, man wird in die Abgründe der Unterwelt hinabschauen, weil die Erde bis in ihr Mark zerrissen ist. V. 623.: Die luftigen Klüfte auf den Bergen werden voll von Leichnamen seyn, weil die Menschen sich schaarenweise, aus Furcht vor dem wilden Kampfe der Elemente, dorthin retten, und dennoch zu Grunde gehen. V. 624.: die Felsen werden von Blut triefen; denn die Menschen, welche sich auf die Höhen retteten, bringen sich entweder unter einander selbst um, weil nicht Platz für Alle ist, die sich in der Wuth der Selbsterhaltung hindrängen, oder werden sie durch göttliche Kräfte zerschmettert. Die folgenden Farben aus dem furchtbaren Gemälde der Zerstörung sind alle aus der Urgeschichte des Volkes entlehnt: die Ströme überschwemmen die Thäler, eine Nachbildung der Sündfluth; die Mauern der Städte fallen zusammen, eine aus der Eroberung Jericho's entlehnte Erwartung; endlich, Schwefel fällt vom Himmel; dieses häufig vorkommende Schreckbild ist aus der Geschichte von Sodom und Gomorra genommen. Der Steinregen, Hagelschlag, die Seuchen unter dem Vieh, das allgemeine Wehklagen über dem Sterben der Menschen gehören ursprünglich den Plagen Aegyptens an. Denn die Juden bildeten die Lehre von den letzten Dingen, wie wir schon oben zu zeigen Gelegenheit hatten, aus den Vorbildern früherer Zeiten. Dieß konnte auch nicht an-

ders seyn, weil ihr Gesichtskreis wegen ihrer Abtrennung von andern Völkern beschränkt war, und weil die Einbildungskraft überall aus dem Gegebenen, aus der Tradition schöpft. V. 636. liest Opsopäus, dem Galläus gefolgt ist, Θξεται, dieses Wort ist wohl ein Druckfehler statt ἥξεται. Ich habe ἔσσεται gesetzt, welche Verbesserung sich selbst rechtfertigt. V. 641.: Dieß Alles wird vollendet, was mir Gott in den Sinn gibt und durch mich prophezeihen läßt. Der Grund ist im folgenden Verse angegeben: „Weil der heilige Geist, der aus der Sibylle redet, nicht lügen kann."

Von V. 643. an wird das Glück der frommen Juden inmitten der Zerstörung beschrieben. V. 651.: Nun werden alle Völker einsehen, daß die Israeliten das auserwählte Volk sind, und sich zum wahren Gotte bekehren. Zu V. 653.: πάντα γὰρ αὐτοῖσι συναγωνιᾷ ist zu vergleichen Rom. VIII. 28.: οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. Nach dem 654. Verse schiebt der Text den 616. Vers zum zweitenmale ein, ganz gegen den Zusammenhang, weßwegen wir ihn auch weggelassen haben. Die Verse 661.: ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβον bis 663. citirt Justinus Martyr in seiner cohortatio ad Graecos (edit. Par. pag. 19.), nur liest er τρίβοις statt τρίβον. V. 666. lesen die Codices, wie oben, οἴκους statt οἶκον, welches wir gesetzt haben. Die folgenden fünf Verse, die theilweise schon oben vorkommen, passen nicht in den Zusammenhang, besonders gilt dieß vom letzten. Wir haben deßhalb alle mit Klammern eingeschlossen.

Sofort kommt eine Aufforderung an Hellas, vom Uebermuthe abzulassen, damit jene schöne Zeiten des Heils desto eher eintreten. Dieser Aufruf ist nur dann begreiflich, wenn man unser Orakel in die Zeit der Nachfolger Alexanders versetzt; denn damals konnte Hellas als Mutterland der Eroberer Asiens, Herrin der Welt genannt werden. V. 674. und 675.

ist nach dem Texte so zu übersetzen: „Sende zurück zu der heiligen Stadt das rathlose Volk, das aus dem gelobten Lande stammt;“ aber diese Worte passen weder zu den vorhergehenden Versen, wo von Rückkehr der Juden nie die Rede ist, noch zu den folgenden, namentlich dem 679. Verse, wo die Absendung des Volkes feindlich verstanden werden muß: στείλας πρὸς ἀγῶνα κραταιόν. Ich möchte mit Bleek glauben, daß Vers 674. zuerst so lautete: μὴ στεῖλαι ἐπὶ τήνδε πόλιν τὸν λαὸν ἄβουλον, und daß erst später, nachdem die wahre Leseart verloren war, der 675. Vers zur Erklärung eingeschoben wurde. V. 676.: μὴ κίνει καμαρίναν κ. τ. λ., sprüchwörtliche Redensart: Nehmt euch in Acht. — Die Einwohner von Kamarina, einer Stadt in Sicilien, wollten einen Sumpf, der in ihrer Nähe lag und die Luft verpestete, austrocknen, und fragten deßhalb den delphischen Apollo um Rath. Dieser gab ihnen jenen Vers zum Bescheide. Allein die Einwohner mißachteten seine Warnung, und leiteten den Sumpf ab. Bald darauf brachen die Feinde über die ausgetrocknete Fläche in die Stadt, und zerstörten sie. Πάρδαλιν ἐκ κοίτης scil. μὴ κίνει, abermals sprüchwörtlich: Jage den Löwen nicht aus seinem Lager auf. Laß ab vom Uebermuth. V. 680.: ἵνα τῶνδε μετασχῇς: damit du an jenen messianischen Segnungen Theil nehmest. Das Wort τῶνδε verweist auf die vorhergehende Schilderung des Heils, und beweist also auch, daß diese Verse mit den vorhergehenden ein Ganzes ausmachen.

Vers 681. und 682. wird von Lactantius im siebenten Buche der institutiones cap. 20., aber in veränderter Gestalt, citirt. Post haec, sagt er, aperientur inferi et resurgent mortui: de quibus judicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet, cui summus pater et judicandi et regnandi dabit maximam potestatem: de quo judicio et regno apud Erythraeam Sibyllam sic invenitur:

Ὁππότε καὶ τὸ λάβῃ τέλος αἴσιμον, ἠδὲ βροτοῖσι
Ἤδη ἀφίξηται κρίσις ἀθανάτοιο θεοῖο,
Ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους μεγάλη κρίσις, ἠδὲ καὶ ἀρχή.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Lactantius unsere Verse im Auge hat, denn außerdem, daß er unter dem Namen erythraea Sibylla immer aus unserem Buche citirt, und daß sich in diesem nirgends etwas ähnliches findet, so kehren ja beinahe alle Worte unserer Stelle in dem Citate wieder. Wir haben nun hier einen doppelten Beweis, daß die sibyllinischen Orakel von den Christen stark verfälscht wurden, wovon wir auch sonst so viele Spuren finden, und daß die Codices der Sibyllinen sich da und dort von solchen dogmatischen Verfälschungen rein erhielten. Die Leseart bei Lactantius hat Alles gegen sich. Erstlich enthalten seine Verse eine unerträgliche Wiederholung, da der dritte dasselbe sagt, was der zweite. Zum andern passen die unsern weit besser in den Zusammenhang. Denn es kann hier nicht mehr vom Gerichte die Rede seyn, das schon längst in den oben geschilderten Strafen ausgebrochen ist, sondern, wie die vorhergehenden Worte „ἵνα τῶνδε μετασχῇς" und die folgenden „γῆ γὰρ παγγενέτειρα" zeigen, nur von Segen und Glück. Vielleicht ist jene Abänderung bei Lactantius von einem ungeschickten Christen darum gemacht worden, weil der damalige Glauben, unmittelbar vor dem tausendjährigen Reiche, das in den nächsten Versen beschrieben wird, das jüngste Gericht verlangte.

Statt *καταρχὴν*, wie die Codices lesen, ist übrigens *καταρχὴ* zu setzen. Wenn Alles vollendet, wenn der gegenwärtige Zeitraum *ὁ νῦν αἰὼν* abgelaufen ist, wird ein längst von Gott vorherbestimmter Tag anbrechen. Dieser wird Erstling des Höchsten genannt, weil er nur der Anfang von immer wachsender und ewiger Seligkeit seyn wird. Nun wird die Erde unermeßliche Früchte geben; ganz wie bei Philo: Die Städte sind voll glücklicher Menschen; alle Plagen, wie Pest,

Krieg und Hunger haben aufgehört. — V. 695.: „Ein König wird dem andern bis an das Ende der Zeiten hold seyn.“ Auffallend ist es, daß hier von verschiedenen Königen in der messianischen Zeit die Rede ist, da vorher bloß der große, aus der Sonne gesendete Herrscher gefeiert wird. Vielleicht dachte sich der Verfasser fromme Könige der Heiden, als Vasallen des göttlichen Gesalbten. Ein Gesetz wird dann über die ganze Erde herrschen, nämlich das mosaische, aber in veränderter Gestalt, denn die Juden erwarteten unter dem Messias eine veredelte und vergeistigte Erneuerung desselben, wovon im zweiten Theile unseres Werkes die Rede seyn wird. Die Worte ὅσα πέπρακται δειλοῖσι βροτοῖσι im 698. Verse sind ganz verdorben und geben keinen Sinn.

Von V. 701. an wieder eine Aufforderung (an die Hellenen), die Rathschläge des Heils zu benützen. V. 701. κατασπεύσαντες ἐμὰς φρένας ἐν στήθεσσι, eine prägnante Construktion: Nehmt meine Ermahnungen eilends in eure Herzen auf, und hütet euch vor den Lastern, die dem Herrn ein Greuel sind, wie Ehebruch, Knabenliebe, Mord. Wenn ihr euch hievor hütet, so wird Gott (schnell) das ewige Königreich über alle Menschen errichten.“ V. 707. u. flg.: „Als er das heilige Gesetz den Frommen gab, hat er versprochen, ihnen die ganze Erde zu öffnen (ich lese πᾶσαν statt πᾶσιν.), und die Thore der Welt und die Pforten der Seligen.“ Statt κόσμου τε πύλας μακάρων, wie die Codices haben, ist μακάρων τε πύλας zu lesen. Er wird die Thore der Welt öffnen, heißt wohl so viel, als, er wird euch die Erde öffnen; die ganze Welt wird zu eurem Dienste bereit seyn. Endlich, er wird euch die Pforten der Seligen öffnen, kann, verbunden mit den folgenden Worten χάρματα πάντα, καὶ νοῦν ἀθάνατον u. s. w., nichts anderes bedeuten, als, die Seligkeit wird hier auf Erden so vollkommen seyn, wie im Paradiese; es wird seyn, als hätte die himmlische Behausung sich geöffnet, und wäre her-

niedergestiegen auf Erden. Möglicher Weise könnte es freilich auch heißen: „So wie einer von euch stirbt, so werden ihm die Pforten der Seligen geöffnet seyn.“ Allein da das messianische Reich nicht endet, und also auch keiner seiner Bürger dem Tode unterliegt, so möchte ich erstere Erklärung vorziehen. Zu den Worten *νοῦν ἀθάνατον*, *αἰώνιον εὐφροσύνην τε* im folgenden Verse ist *δώσει* zu suppliren, das in *ἀνοίξει* enthalten ist. Ich glaube übrigens, daß diese ganze Stelle eine Anspielung ist auf **Deuteron. XVIII.**, wo den Juden neben vielen anderen Gütern auch ein offener Himmel verheißen wird (cfr. V. 12. nach den LXX.), wenn sie dem Gesetze gehorchen. Ohnedieß wissen wir aus Philo, daß dieses Kapitel von den Alexandrinern als Hauptquelle der messianischen Erwartungen betrachtet wurde.

Vers 711.: „Aus allen Ländern werden nun die Völker zum Tempel nach Jerusalem wallfahrten.“ *Πρὸς οἴκους* ist entweder von den verschiedenen Gemächern und Höfen des Tempels zu verstehen, denn es ist nur einer, wie Vers 713. ausdrücklich lehrt, oder muß *πρὸς οἶκον* gelesen werden, welche Abänderung wir auch aufgenommen haben. Statt *πιστὸν ἄνδρα* im 714. Verse, wie der Text hat, ist *πιστοῖς ἀνδράσσι* zu setzen, welche Leseart nicht nur durch das Metrum geboten, sondern auch durch ein Citat bei Lactantius (Institut. IV. cap. 6.) bestätigt wird. Der 715. Vers ist ein späteres Einschiebsel. Denn außerdem, daß er nicht in den Zusammenhang paßt, hat er die Auktorität des Lactantius (in der angeführten Stelle) und des Augustinus (de quinque haeresibus) gegen sich. Beide nämlich führen den 714. Vers an, beide deuten das Wort *οἶκος* nach der damaligen Weise und nach einer uralten Allegorie, die, wie wir oben gezeigt, schon bei Philo vorkommt, auf den Logos oder auf Christus, ohne des 715., der ja ihre Deutung auf's vollkommenste bestätigt hätte, zu gedenken. Die Verse 716 — 718. weisen ohne Zweifel

auf Jesaias 40, 3, 4. hin, welche Stelle bekanntlich auch bei Matthäus messianisch benützt ist. V. 719.: πᾶσα εἰρήνη ἀγαθῶν, eine gedrängte Construktion, — ein Frieden, der jedes denkbare Gut mit sich führt, ein tiefer, heiliger Frieden. Der 721. Vers hinkt matt hinter den vorhergehenden her; noch mehr gilt dieß von den zwei folgenden, und namentlich dem letzten, der sogar die Sprache beleidigt (κρίσις statt κρίσεως). Ohne Zweifel sind alle drei unächt und später eingeschoben, vielleicht von demselben Christen, der oben in dem Citate bei Lactantius den Begriff des Gerichtes so gewaltsam eingedrängt hat.

Es fragt sich nun, ob der ganze Abschnitt von V. 573 bis 723. von einem Verfasser herrühre. Zwar finden sich viele Wiederholungen, zwar läßt sich dem ganzen Abschnitte, wenn er das Werk eines und desselben Dichters ist, Verworrenheit nicht absprechen; denn zuerst wird von dem großen Herrscher gesprochen, der aus der Sonne kommen soll, dann wieder von mehreren Gewaltigen, ohne daß ihr Verhältniß zu jenem bestimmt würde, und zuletzt von Prophetenkönigen, was sich kaum in Einklang bringen läßt. Allein andererseits darf man von einem Dichter, der die Zukunft nach dem Volksglauben verkündet, der Natur der Sache gemäß, keine große Genauigkeit erwarten. Für's zweite sind die Uebergänge, wie auch Bleek bemerkt, so natürlich und ungezwungen, daß wir den Abschnitt mit gutem Fug für ein Ganzes erklären können. Die zweite Frage betrifft die Nation des Verfassers. Die dritte seine Zeit. Daß er ein Jude war, geht auf's klarste aus der Weise hervor, in der er den Tempel zu Jerusalem feiert. Seine Zeit wird bestimmt durch den 580. Vers.

καὶ βάρβαρος ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ πᾶσαν.

Ueberall gehen die Verfasser unserer Orakel von einem Zeitereignisse, lich von großen Leiden aus, und

knüpfen dann an diese die Zukunft. Dieser Regel gemäß ist anzunehmen, daß unser Dichter in dem angeführten Verse, obwohl übertrieben, von Dingen rede, die sich zu seiner Zeit zugetragen haben mußten. Nun ist Griechenland nicht von Feinden verheert worden, als während der langwierigen Eroberung durch die Römer, und hinwiederum im fünften Jahrhunderte, da die Barbaren über alle Theile des großen Römerreiches herfielen. Folglich lebte der Verfasser entweder erst im fünften Jahrhunderte, wie der Däne Thorlacius will, der unsere Stelle auf die Völkerwanderung bezieht, oder wenigstens 130 vor Christus, d. h. vor der Zeit, wo Griechenland nach dem Falle Korinths den Römern völlig unterworfen war, und sein Joch geduldig trug. Erstere Annahme ist nun aus vielen Gründen unmöglich. Außerdem, daß gar keine besondere, jenen späteren und dunkeln Zeiten eigenthümliche Ansichten vorkommen, spricht für ein früheres Alter unwiderleglich der Umstand, daß Verse aus unserem Abschnitte nicht nur von Lactantius, der im vierten Jahrhunderte blühte, sondern auch von dem weit älteren Justinus Martyr (namentlich 661 — 663.) angeführt werden. Folglich ist der Verfasser in die Zeit zwischen 160 — 130 vor Christus zu setzen. Dieß stimmt trefflich mit andern Ergebnissen zusammen. Erstens harmonirt unser Abschnitt auffallend in Sprache und Inhalt mit den vorhergehenden Orakeln, welche erweislich in das Jahr 160 — 150 vor Christus gehören, so daß man schon deßhalb auf einen und denselben Dichter schließen möchte. Zweitens werden die Hellenen durchgehend als das weltherrschende Volk vorausgesetzt, und an sie alle Aufforderungen zur Buße gerichtet, was nur dann begreiflich ist, wenn man annimmt, daß die Nachfolger Alexanders zur Zeit der Abfassung noch auf ihren Thronen saßen, während im entgegen-
[illegible]ten Falle, wenn nämlich unser Orakel in das fünfte Jahr-
[illegible]t gehörte, gewiß die Römer genannt seyn würden.

[redacted]

wie dieß z. B. in dem Orakel aus dem zweiten Buche geschieht, das zur Zeit der Triumvirn gedichtet ist. Es ist also kein Zweifel, daß wir in unserem Abschnitte ein Denkmal messianischer Erwartungen der Juden aus den Jahren 150 vor Christus haben.

Nun folgt noch in einem kleinen, vielleicht von demselben Verfasser herrührenden Orakel ein Aufruf an Jerusalem, sich zu freuen:

Εὐφράνθητι κόρη, καὶ ἀγάλλεο· σοὶ γὰρ ἔδωκεν
Εὐφροσύνην αἰῶνος, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν.
Ἐν σοὶ δ' οἰκήσει, σοὶ δ' ἔσσεται ἀθάνατον φῶς.
Ἐν δὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ἐν οὔρεσιν ἄμμιγ' ἔδονται
Χόρτον, παρδάλιές τ' ἐρίφοις ἅμα βοσκήσονται,
Ἄρκτοι σὺν μόσχοις νομάδες αὐλισθήσονται,
Σαρκοβόρος τε λέων ἄχυρον φάγεται ἐπὶ φάτνης
Ὡς βοῦς, καὶ παῖδες μάλα νήπιοι ἐν δεσμοῖσι
Ἄξουσι· πηρὸν γὰρ ἐπὶ χθονὶ θῆρα ποιήσει,
Σὺν βρέφεσί τε δράκοντες ἀμάτορσι κοιμήσονται
Κ' οὐκ ἀδικήσουσιν. χεὶρ γὰρ θεοῦ ἔσσετ' ἐπ' αὐτούς.
Σῆμα δέ σοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδὲς, ὥστε νοῆσαι,
Ἡνίκα δὴ πάντων τὸ τέλος γαίῃφι γένηται.
Ὁππότε κεν ῥομφαῖαι ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἐννύχιαι ὀφθῶσι πρὸς ἑσπέραν, ἠδὲ πρὸς ἠῶ,
Αὐτίκα καὶ κονιορτὸς ἀπουρανόθεν προφέρηται
Πρὸς γαῖαν ἅπασαν, καὶ δὴ σέλας ἠελίοιο
Ἐλλείψει κατὰ μέσσον ἀπ' οὐρανοῦ, ἠδὲ σελήνης
Ἀκτῖνες προφανοῦσι, καὶ ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἵκωνται
Αἵματι καὶ σταγόνεσσι, πετρῶν δ' ἄπο σῆμα γένηται,
Ἐν νεφέλῃ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων.
Οἷα κυνηγεσίην θηρῶν ὁμίχλῃσιν ὁμοίην.
Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεῖ θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν.
Ἀλλὰ χρὴ πάντας θύειν μεγάλῳ βασιλῆϊ.

Jesaias XI. 6 — 8. ist in diesem Orakel bis auf's Wort nachgebildet. V. 726: *ἐν σοὶ δ' οἰκήσει*. Das Subjekt ist entweder ὁ κτιστὴρ oder τὸ *ἀθάνατον φῶς*, welches Wort entweder den höchsten Gott selbst, der, wie wir wissen, für

die Alexandriner das reinste Lichtwesen war, oder seine Schechinah bedeutet.

Die folgenden Verse werden von Lactantius **Lib. VII Cap. 24.** citirt, aber in etwas veränderter Gestalt, aus welcher unser Text theilweise verbessert werden kann. Statt *ἄμμιε ἔδονται*, wie der Text hat, ist *ἄμμιγ'* zu setzen, welche Aenderung, neben dem Sinne, auch durch eine Handschrift des Lactantius bestätigt wird. V. 731.: Kinder werden sie gefesselt daher führen; ebenso Jesaias **XI. 6.**: *καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς*. Vers 732.: *πηρὸν γὰρ*, ein Beiwort statt des Substantivs *παιδίον*. Ein lahmes, schwaches Kind wird sie in Schrecken setzen. V. 733. ist verdorben; er lautet *καὶ βρεφέεσσι δρακόντες ἅμα σφίσι κοιμήσονται*, welche Wortfügung die Sprache nicht erlaubt. Er ist nach Lactantius zu verbessern, dessen Leseart wir auch aufgenommen haben. Von V. 535. an werden die Vorzeichen beschrieben: Feurige Schwerdter sollen durch die Luft fahren — dieses Schreckbild kommt auch oben öfter vor — statt Regen wird Staub vom Himmel fallen — **cfr. Deuteron. XXVIII. 24.**: *δώη κύριος ὁ θεός σου τὸν ὑετὸν τῆς γῆς σου κονιορτὸν, καὶ χοῦς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβήσεται*. — Im 740. Verse haben wir statt *οἱ σέλας*, wie der Text liest, *δὴ σέλας* verbessert. Der Glanz der Sonne wird am hellen Mittage (*κατὰ μέσσον*) schwinden. Der Mond wird mit Blut und Tropfen scheinen, d. h., ein blutiger Regen wird vom Monde herabfallen. *Πετρῶν δ' ἄπο σῆμα γένηται*; hiemit ist zu vergleichen Matth. **XXVII. 51.**: *ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν*. In den Wolken wird man Kämpfe schauen; bekanntlich ein Volksglauben, der auch bei den Griechen und Römern, so wie bei den christlichen Nationen der neueren Zeit wiederkehrt. Die Worte *ὀμίχλησιν ὁμοίην*, im 745. Verse, sind, wenn die Leseart anders richtig ist, auf *μάχην* zu beziehen. Die Schreckgestalten in der Luft haben keine bestimmten Umrisse, sie verschwimmen,

wie dieß bei Gespenstern gewöhnlich ist. — V. 746.: τοῦτο τέλος πολέμοιο: dann, wenn alles Vorherbeschriebene geschehen, sind die Vorzeichen vorbei, das Wehe und der allgemeine Krieg, der dem Reiche Gottes vorangehen muß, ist vorüber, und die seligen Zeiten nehmen ihren Anfang. Die folgenden Verse des dritten Buches gehören nicht hieher. Das vierte ist von Christen geschrieben; aber im fünften finden sich noch einige ältere alexandrinisch-jüdische Stücke. Namentlich gehört hieher Lib. V. 260 — 285. (Galläus pag. 602 — 605.)

Μηκέτι τείρεο θυμὸν, μηδὲ στήθεσσι μέγαιρε
Θειογενὲς πάμπλουτε, μόνῳ πεποθημένον ἄνθος,
Φῶς ἀγαθὸν, σεμνόν τε θάλος, πεποθημένον ἔρνος,
Ἰουδαία χαρίεσσα, καλὴ πόλις, ἔνθεος ὕμνων.
Οὐκέτι βακχεύσει Περσῶν χθόνα ποῦς ἀκάθαρτος
Ἑλλήνων, ἄθεσμον ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων νοῦν.
Ἀλλά σε κυδάλιμοι παῖδες περιτιμήσουσι,
Καὶ μούσαις γλώσσαις, ἁγίαισιν ἐπιστήσονται
Παντοίαις θυσίαισι, καὶ εὐχαῖς ἐνθεοτίμοις.
Ἐκ μικρᾶς στενότητος ὅσοι καμάτους ὑπέμειναν
Πλείονα καὶ χαρίεντα καλὰ ἕξουσι δίκαιοι.
Οἱ δὲ κακοὶ στείλαντες ἐπ' αἰθέρα γλῶσσαν ἄθεσμον
Παύσονται λαλέοντες ἐναντίον ἀλλήλοισι.
Αὐτοὺς δὲ κρύψουσιν, ἕως κόσμος ἀλλαγῇ.
Ἔσται δ' ἐκ νεφέων ὄμβρος πυρὸς αἰθομένοιο.
Κ' οὐκ ἔτι καρπώσουσι βροτοὶ στάχυν ἄγλαον ἐκ γῆς.
Πάντα δὲ ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα, ἄχρι νοήσειν
Τὸν πρυτάνιν πάντων θεὸν ἄμβροτον, αἰὲν ἐόντα,
Ἀνθρώπους θνητοὺς, καὶ μηκέτι θνητὰ γεραίρειν,
Μηδὲ κύνας καὶ γῦπας, ἃ Αἴγυπτος κατέδειξε
Σεμνύνειν στομάτεσσι νέοις, καὶ χείλεσι μωροῖς.
Ἑβραίων δὲ χθὼν ἁγί' ἔσται, πάντα τε οἴσει.
Νᾶμα μελισταγέος ἀπὸ πέτρης, ὡς ἀπὸ πηγῆς,
Καὶ γάλα δ' ἀμβρόσιον ῥεύσει πάντεσσι δικαίοις.
Εἰς ἕνα γὰρ γενετῆρα, θεὸν μόνον ἔξοχον ὄντα,
Ἤλπισαν, εὐσεβίην μεγάλη[illegible]ντες.

Betrübe dich nicht mehr, und zürne nimmer, nämlich über das Glück deiner Feinde, das aufgehört hat. *Πάμπλουτε*, gesegnet durch die göttliche Gnade, reich in der Hoffnung, wenn auch noch nicht in der Wirklichkeit. Statt *μόνῳ* im 261. Verse schlägt Opsopäus *ϑεῷ* vor; aber der „Einzige" kann recht gut für „Gott" stehen. *Φῶς ἀγαϑὸν*, ein von den Gestirnen entlehntes Bild; Jerusalem ist wie die Sonne unter den Sternen, und leuchtet fernhin; statt *πεποϑημένον ἄγνος*, wie die Ausgaben haben, ist *ἔρνος* zu lesen. Der ganze Vers möchte übrigens eingeschoben seyn, da er bloß den vorhergehenden wiederholt. *Ἔνϑεος ὕμνων*, eine kühne Wortfügung: begeistert in heiligen Gesängen. Der 264. Vers enthält die Zeitbestimmung des Orakels: „Der unreine Fuß der Hellenen wird nicht mehr auf persischen Grund treten": Da dieses Ereigniß aus oben angeführten Gründen zur Zeit der Abfassung des Orakels schon eingetreten seyn mußte, so ist letzteres in die Zeiten zu setzen, da Palästina von dem Joche der syrischen Könige befreit, und die Gewalt der Alexandriden in Asien durch die Parther vernichtet war, also etwa um das Jahr 160 vor Christus (cfr. Bleek, zweites Heft, 183.). Statt *ὁμόϑεσμον* im 265. Verse, das nicht paßt, wenn man ihm nicht etwa die künstliche Bedeutung „einstimmig in der Bosheit" geben wollte, haben wir *ἄϑεσμον* gesetzt. V. 266 bis 268. wird Jerusalem als eine Mutter dargestellt, welche ihre Kinder mit Gesängen, Opfern und Gebeten verherrlichen. Statt *μούσαις* im 267. Verse ist entweder *μουσῶν* zu setzen, oder wäre das Wort wider die Regel als Adjektiv behandelt. V. 669. *ἐκ μικρᾶς στενότητος*. Die Bedrängniß heißt hier nicht an sich, sondern nur deßwegen klein, weil der Verfasser eine Vergleichung mit dem kommenden Glücke im Auge hat. Im 270. Verse lesen die Ausgaben *καλὸν ἄρξουσι*, was [illegible] Sinn gibt. Am leichtesten hilft der Vorschlag des [illegible], *καλὰ ἕξουσι*, welche Verbesserung wir auch auf-

genommen haben. Noch näher würde μισθὸν statt καλὸν liegen, wenn nur die erste Silbe dieses Wortes kurz gebraucht werden könnte. Das Ende des 273. Verses: ἕως κόσμος ἀλλαγῇ, lautet sehr hart, doch dürfte es die wahre Leseart seyn. Auch hier kehrt die Idee eines großen Brandes, nur keines allgemeinen, sondern eines örtlichen, wieder; denn Palästina, für die Juden der ὄμφαλος γαίης, wird verschont. Die Erde bleibt wüste, bis die Nationen den einzigen und wahren Gott erkennen, und den ägyptischen Götzendienst aufgeben. Der 279. Vers weist darauf hin, daß der Verfasser in Aegypten lebte. Στομάτεσσι νέοις im 280. Verse statt νηπίοις, mit kindischem, thörichtem Munde. Die folgenden Verse sind verdorben, lassen sich aber aus einem Citate bei Lactantius Lib. VII. Cap. 24. wiederherstellen. Dieses liest nämlich ἀπὸ πέτρης ἠδ' ἀπὸ πηγῆς, während die Codices der Sibyllinen ganz unrichtig καὶ διὰ γλώσσης haben. Jedoch ist auch dort noch ἠδ' in ὡς abzuändern. Honigsüßes Wasser wird aus dem Felsen strömen wie aus einer Quelle. Die ganze Verheißung ist zusammengesetzt aus dem alten Preise Judäas, als des Landes, wo Milch und Honig fließt, verbunden mit jener so hochgefeierten Wunderthat des Gesetzgebers. In der messianischen Zeit wird der heilige Boden nicht bloß von Milch und Honig überfließen, wie sonst in den fruchtbarsten Jahren, sondern selbst aus dem Gesteine soll Segen rinnen, wie zu Mosis Zeit aus den Felsen Wasser. Dieses Glück wird den Juden zu Theil, weil sie auf den alleinigen Gott ihr Vertrauen setzten, und Glauben und Frömmigkeit übten. V. 285.: πίστις hat hier eine der christlichen entsprechende Bedeutung: Glauben an seine Verheißungen, und festes Vertrauen, daß er helfen und erretten werde.

Unter den übrigen Orakeln befinden sich noch einige ältere Stücke. Aber wir übergehen dieselben, theils weil sich von einigen nicht ausmachen l[illegible] Juden o[illegible]

Christen der ersten Zeit verfaßt sind, theils weil andere kein dogmatisches Interesse darbieten, oder auch wegen der ungeheuren Verderbtheit des Textes unverständlich sind. Wir verweisen übrigens unsere Leser, welche sich mit dem weiteren befassen wollen, auf den Aufsatz Bleeks in dem zweiten Hefte der obenangeführten Zeitschrift.

So hätten wir denn beigebracht, was aus dieser Quelle abgeleitet werden konnte. Die einzelnen Orakel sind, wie man sieht, von verschiedener Art und verschiedenem Werthe. Am reinsten erscheint die alexandrinische Weise im Proömium. Die andern Bruchstücke sind besonders für die Messiaslehre wichtig; sie zeigen, mit welch' glühender Inbrunst auch von den ägyptischen Juden zu den verschiedensten Zeiten der ersehnte Erretter erwartet wurde. Indessen stimmen in den einzelnen Farben nicht alle überein; nur die Grundzüge sind ihnen gemein, im Ausmahlen änderte Jeder nach seiner Eigenthümlichkeit, wie dieß bei einem Gegenstande nicht anders zu erwarten ist, der alle Hoffnungen umfaßt und alle Leidenschaften berührt. Im Allgemeinen sind folgende Punkte zu unterscheiden. Erstlich: die meisten Züge aus diesen Gemälden der Zukunft sind der Urgeschichte des Volkes, namentlich der mosaischen, entnommen, wie wir an den gehörigen Orten nachgewiesen haben. Die hohe Wichtigkeit dieses Grundsatzes wird im Verlaufe unserer Untersuchungen über die Geschichte des Urchristenthums in vollem Umfange hervortreten. Zweitens: in den messianischen Erwartungen, wie sie in den Sibyllinen erscheinen, läßt sich eine gewisse Steigerung nicht verkennen. Der Messias der älteren Orakel (vom Jahr 160 — 150 vor Christus) ist nicht bestimmt eine himmlische Natur. Zwar steigt er von der Sonne hernieder, aber dasselbe wird auch von
[illegible] aesagt; zwar nimmt seine Herrschaft kein Ende, aber
übrigen Bürger des himmlischen Reiches, seine Un-
sterben nicht. Dagegen in demjenigen Stücke, das

in die Zeit des zweiten Triumvirats gehört, erscheint Belial selbst als Widersacher des göttlichen Gesalbten. Dieß setzt voraus, daß man den Messias damals als eine höhere Natur betrachtete; denn zu Bekämpfung einer höllischen Macht wird eine himmlische erfordert, sonst sind die Gegensätze nicht gleich. Der Grund dieser Steigerung läßt sich leicht nachweisen. In den älteren Zeiten, da die Herrschaft über die Erde unter mehrere Fürstenstämme (die Römer, die Macedonier, Illyrier, die Hellenen in Europa, in Asien die Könige von Pontus, von Armenien, Parthien, Syrien, Aegypten) getheilt war, konnte nach dem gewöhnlichen Wechsel der menschlichen Dinge, weit eher ein Aufglänzen des jüdischen Glückssternes gedacht werden; wenigstens gehörte zu dieser Erwartung keine außergewöhnliche Anstrengung der Einbildungskraft. Später aber, als Rom alle Reiche verschlungen hatte, und zur Weltmacht geworden war, gestaltete sich dieß anders. Der Glaube, daß Belial, bei dessen Namen man doch am Ende, obgleich unklar, die Römer im Auge hatte, sich gegen das ersehnte himmlische Reich auflehnen werde, bezeichnete den Schrecken der Juden vor dem latinischen Geschlechte. Aber um dieser Befürchtung ein Gegengewicht, und der Hoffnung, welche sie standhaft festhielten, den Sieg zu verschaffen, mußte ihre Phantasie einen höheren Flug nehmen, und ein himmlisches Wesen aus dem Aether herniedersenden.

Wir hoffen, daß Niemand diesen Orakeln eine hohe Wichtigkeit absprechen werde. Sie sind nicht blos als Belege alter alexandrinischer Denkweise merkwürdig, sondern auch als die Quelle, aus der die Späteren ihre Vorstellungen schöpften und bestätigten. Denn die hohe Achtung für die Sibyllinen, welche wir bei den ältesten christlichen Vätern, wie bei Clemens, Justinus Martyr, Lactantius finden, haben diese ohne Zweifel von den Juden geerbt, und nicht zuerst aufgebracht.

Endlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß

unsere Orakel weder der Auferstehung des Fleisches gedenken, noch die Bösen am letzten Tage in die Hölle verstoßen. Zwar haben sie durchgängig die Idee des Gerichtes, aber im natürlichen Sinne; es ist das Verderben, das durch Krieg oder vernichtenden Weltbrand über die Frevler hereinbricht. Hierin, so wie in manchen andern Punkten, stimmen die Sibyllinen mit Philo überein, nur daß bei diesem, wie wir oben gezeigt haben, das Bestreben vorherrscht, die übernatürliche und unbegreifliche Seite des Volksglaubens zu vergeistigen, und der Wirklichkeit oder Möglichkeit der Dinge näher zu bringen. Daß er jedoch auch die ausschweifendsten Meinungen der Juden, wie den Weltbrand und die Entstehung der neuen Erde, kannte, geht aus seiner Polemik dagegen hervor. Uebrigens beweist jenes Stillschweigen über die Auferstehnng in Schriften, die, wie die Sibyllinen, bestimmt dem Volksglauben angehören, daß diese Ansicht in Alexandrien, ob sie gleich daselbst nicht unbekannt war, doch nur wenige Anhänger zählte.

g. Das vierte Buch der Makkabäer.

Wir gehen über zum vierten Buche der Makkabäer, oder der Schrift *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, welche schon von Eusebius dem Geschichtschreiber der Juden, Josephus, beigelegt wird. Eusebius sagt nämlich im dritten Buche der Kirchengeschichte cap. X. pag. 160. edit. Zimmermann.: *πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἐν τοῖς οὕτω καλουμένοις μακκαβαϊκοῖς συγγράμμασιν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων περιέχειν.* Daß diese Behauptung unrichtig sey, läßt sich leicht darthun. Für's erste gedenkt Josephus im zwölften Buche der Alterthümer, wo er von den Bedrückungen

der Juden durch Antiochus Epiphanes spricht, weder der sieben Brüder, noch, wenn er sie auch der Kürze wegen übergangen haben sollte, ihrer Todesart. Er sagt nämlich im zwölften Buche der Antiquitäten cap. V. 4.: „Viele Juden gehorchten des Königs Befehlen (in Betreff der heidnischen Opfer), zum Theile aus Furcht vor den angedrohten Strafen, zum Theile auch freiwillig. Aber die edelsten verachteten seine Gebote, und hatten den Glauben ihrer Väter lieber als ihr Leben: καὶ διὰ τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἡμέραν αἰκιζόμενοι καὶ πικρὰς βασάνους ὑποφέροντες ἀπέθνησκον. Καὶ γὰρ μαστιγούμενοι καὶ τὰ σώματα λυμαινόμενοι ζῶντες ἔτι καὶ ἐμπνέοντες ἀνεσταυροῦντο. Die sieben Brüder dagegen starben durch das Rad oder durch Feuer. Hätte nun Josephus von ihnen gewußt, oder vielmehr, hätte er die weitverbreitete Sage über diese Märtyrer für Wahrheit gehalten, so würde er nicht ermangelt haben, unter den übrigen Martern auch jene beiden anzuführen. Noch viel mehr gilt dieß, wenn er ihre Geschichte selbst beschrieben hätte. Für's zweite begeht der Verfasser des vierten Buches der Makkabäer einige Verstöße gegen die Geschichte, von welchen sich Josephus rein bewahrt hat. So macht er §. 4. (pag. 501. edit. Havercamp.) den Seleukus Nikanor zum Vater des Antiochus Epiphanes, da dieser doch nach der einstimmigen Aussage der Historiker von Antiochus Magnus abstammte, wie auch Josephus Antiquit. XII. cap. IV. 10. uns berichtet. Er sagt hier, Seleukus Philopator (denn so ist nach den Codices statt Soter zu lesen), Bruder des Antiochus Epiphanes, sey ein Sohn des Antiochus Magnus gewesen. Deßgleichen läßt das vierte Buch der Makkabäer den Antiochus Epiphanes nach dem Tode seines Vaters den Thron erben, da doch Josephus, der Geschichte gemäß, berichtet, er sey seinem Bruder Philopator gefolgt. cfr. Antiq. XII. cap. IV. 11.: ἀποθανόντος γὰρ τούτου (scil. Σελεύκου Φιλοπάτορος) μετ' αὐτὸν ὁ ἀδελφὸς 'Αντιο-

χος, ὁ κληθεὶς Ἐπιφανὴς τὴν βασιλείαν κατέσχε. Dieß sind Beweise genug, um dem jüdischen Geschichtschreiber das vierte Buch der Makkabäer abzusprechen. Eben so sehr dürfte hiefür die Verschiedenheit religiöser Ansichten und selbst des Styles zeugen, welche einem geübten Auge nicht entgehen wird.

Andererseits ist gewiß, daß unser Buch von einem Juden herrührt. Dieß beweisen mehrere Stellen, wie §. 2. pag. 498, gegen unten: „Die Weisheit, σοφία, bestehe in der γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, diese hinwiederum in der Kenntniß des Gesetzes: αὕτη δὴ τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ νόμου παιδεία. So kann nur ein Jude sprechen. Ferner §. 3., wo er eine Reihe mosaischer Gesetze als Gipfel der Weisheit und Vernunft anführt. Noch stärker ist eine Stelle §. 4. pag. 502, unten, wo er sagt, Antiochus Epiphanes habe den Hohenpriester Onias abgesetzt, und dafür seinem Bruder Jason die Herrschaft gegeben, einem frechen, gottlosen Menschen, der einen Theil des Volkes vom Glauben der Väter abtrünnig gemacht habe, und so weit gegangen sey: ὥστε μὴ μόνον ἐπ αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι, ἀλλὰ καὶ καταλῦσαι τὴν τοῦ ἱεροῦ κηδεμονίαν. Er betrachtete also Jerusalem als seine Hauptstadt, folglich war er ein Jude. Aber kein palästinischer, denn woher hätte er dann seine reine griechische Sprache und seine Schulrethorik, woher jene eigenthümlichen religiösen Vorstellungen, die so bedeutend von den palästinischen abweichen, und insgesammt auf Alexandria hindeuten. Wir befürchten nicht Widerspruch zu finden, wenn wir ihn für einen Alexandriner erklären. Sein Zeitalter läßt sich nicht genau bestimmen, aber doch annähernd. So alt als Aristobul oder die Verfasser der frühesten Sibyllinen kann er nicht seyn. Dieß beweist nicht sowohl seine Bekanntschaft mit platonischen Ideen — denn diese fand sehr frühe in Alexandria statt — als vielmehr seine hohe Achtung für

Daniel, den er wohl schon in der Gestalt kannte, wie wir ihn jetzt in den LXX. haben. Nun existirte Daniel noch gar nicht zu der Zeit, da Sirach seine Weisheitssprüche schrieb; denn dieser nennt ja alle Propheten, nur Daniel nicht, (cfr. cap. 45 — 49. des Siraciden) wie denn auch die Prophezeihungen, die ihm zugeschrieben werden, nach den besten neueren Untersuchungen erst um das Jahr 160 vor Christus verfaßt seyn können. Ferner gehörte eine geraume Zeit dazu, bis Pseudo-Daniel in Palästina allgemeines Ansehen als Prophet erhielt, noch länger aber, bis er als solcher auch in Aegypten galt, unter Menschen, die zum größten Theile den religiösen Ansichten Daniels nicht huldigten. Wir dürfen also das vierte Buch der Makkabäer nicht über 60 — 80 Jahre vor Christus hinaufrücken. Aber es könnte möglicher Weise weit später seyn. Doch glaube ich dieß aus anderen Gründen nicht. Wenn nämlich Eusebius unsere Schrift geradezu dem Josephus zuschreibt, so setzt dieß die Auktorität früherer Schriftsteller voraus. Denn jener gibt ja seine Behauptung ganz sicher, und ohne allen Zweifel oder Beweis, was er gewiß nicht gethan haben würde, wenn sie zu seiner Zeit nicht verbreitet, und die Ueberzeugung Vieler gewesen wäre. Setzen wir also, um wenig zu sagen, den Fall, daß 60 Jahre vor Eusebius die Meinung, welche das vierte Buch der Makkabäer dem Josephus zuschrieb, unter christlichen Schriftstellern aufgekommen sey, so mußte der erste, der dieß behauptete, unsere Schrift schon für ein altes Werk halten, weil er sonst diese Ansicht nicht leicht ausgesprochen hätte. Wir kommen auf diese Weise mit unserer Rechnung nahe an die Zerstörung Jerusalems. Nun berufe ich mich auf die schon oben angeführte Stelle: *ὥστε μὴ μόνον ἐπ' αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι.* Würde statt *τῆς πατρίδος* einfach *Ἱεροσολύμων* stehen, so würde ich nicht das geringste Gewicht darauf legen. Aber das Wort

πατρὶς ἡμῶν spricht ein Gefühl aus, nämlich das der Vaterlandsliebe, des Nationalstolzes. Wäre nun Jerusalem schon zerstört gewesen, da er dieß schrieb, und zwar unmöglich seit lange her, wie aus obiger Rechnung hervorgeht, so würde er sich gewiß nicht so geäußert haben. Denn wie konnte er eine, unter furchtbaren Umständen so eben zerstörte, von der Erde verschwundene Stadt, über deren Trümmer der Pflug ergangen war, seine Vaterstadt nennen?

Für mein Gefühl sind jene Worte ein sicherer Beweis, daß unser Werk vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. In der ersten Zeit nach diesem entsetzlichen Ereignisse, da die Wunde noch frisch war in den Gemüthern, würde ein Jude, wenn er von der verschwundenen Stadt πατρὶς sagte, ein Beiwort, das seinen Schmerz ausdrückte, zugefügt, oder einfach „Jerusalem" gesagt haben. Genaueres läßt sich aber, meines Dafürhaltens, über das Alter dieser Schrift nicht ausmachen. Noch muß bemerkt werden, daß der 18. und letzte §. von einer fremden Hand herrühret, wie auch Haverkamp und Lowthius gefühlt haben. Beweise hiefür sind: 1) Der 17. §. hat einen vollständigen Schluß, nach dem man nichts mehr erwarten darf. 2) Der 18. §. ist so läppisch, daß man dem Verfasser des Uebrigen großes Unrecht thun würde, wenn man ihm ein solches Machwerk unterlegen wollte. 3) Herrscht in dem letzten Abschnitte eine andere Ansicht von Antiochus Epiphanes, als in dem vorhergehenden. Dort heißt es: „Antiochus stellte, von dem Heldenmuthe der sieben Märtyrer ergriffen, diese Brüder seinen Soldaten zum Muster auf, was sehr gute Folgen hatte; denn: ἔσχεν αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους εἰς πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν· καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησε τοὺς πάντας πολεμίους. Man sieht aus diesen Worten, daß unser Verfasser eine versöhnliche Ansicht von dem syrischen Könige hatte, und daß er ihm nach dem verunglückten Versuche gegen die Juden, noch Siege und

Triumphe zuschrieb. Ganz anders und der Geschichte gemäßer lautet der letzte Paragraph: „*Καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται. Ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλῆσαι, καὶ τῶν πατρίων ἐθῶν ἐκδιαιτηθῆναι, τότε ἀπάρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστράτευσεν ἐπὶ Πέρσας.* Dieser Feldzug nach Persien war sein letzter. Er mißglückte, und Antiochus starb bald in Babylon. Der Verfasser unseres Abschnittes mußte dieß wissen; hiefür bürgen die Worte *καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται.* Er würde ihm also auch keine ferneren Triumphe beigelegt haben; folglich kann er nicht eine Person mit dem seyn, der die übrigen Paragraphen schrieb. 4) Sind in dem letzten Stücke religiöse Ansichten, welche in den vorhergehenden nicht vorkommen, oder auch den dort enthaltenen widersprechen. So die Lehre von dem Teufel, von der Schlange, und namentlich von der Auferstehung des Fleisches, welche in den Worten gelehrt wird: *τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπιστοποιεῖτο λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ ταῦτα*, und in dem Citate aus Moses: *ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω.* Denn ich denke, es wird Niemand die Ansicht Bretschneiders billigen, der den Abschnitt demselben Verfasser zuspricht, und sich (Dogmatik der Apokryphen pag. 315.) so äußert: „Der Verfasser erwähnt der Auferstehung durchaus nicht, doch ist eine Stelle da, in der man sie finden könnte, nämlich cap. 18., V. 17., 18. (eben unsere Stelle). Aber er hat beide Stellen nur angewandt oder akkomodirt, wie mehrere andere Bibelstellen, und jenen Spruch des Ezechiel auf Fortdauer, Wiederaufleben in einer anderen Welt bezogen.“ Dieß ist nicht wahr. Er hat jene Stellen nicht akkomodirt, noch die Unsterblichkeit der Seele beweisen wollen. Diese Lehre ist bei den Juden, zumal bei den alexandrinischen, nie in Streit gekommen, man hat sich auch nie die Mühe gegeben, sie aus der Schrift zu beweisen; denn man setzte sie damals, so gut als bis in das 18.

Jahrhundert, unter den Christen, als unläugbares Dogma des alten Testamentes voraus. Zweitens, wenn die angeführten Stellen die Unsterblichkeit des Geistes erhärten sollen, so könnten sie nicht ungeschickter gewählt seyn; dagegen beweisen sie die Auferstehung des Fleisches trefflich, und sind deßhalb von den Rabbinen immer für dieses Dogma benützt worden.

Noch schlimmer verhält es sich mit dem andern Grunde, den Bretschneider für seine Ansicht anführt: „Daß der Verfasser keine Auferstehung glaubte, läßt sich schon deßwegen erwarten, weil er ein Alexandriner und ein Verehrer der platonischen Philosophie war (auch dieß ist nicht wahr, wie wir an seinem Orte zeigen werden), nach welcher der Körper als ein Kerker der Seele betrachtet wurde.“ Nach diesen Worten möchte man fast schließen, daß Herr Bretschneider die alexandrinische Philosophie aus dem Grunde kenne. Leider spricht die That dagegen. Jedoch auch ohne historische Kenntniß der Sache sollte man schon nach der allgemeinen Welterfahrung keine völlige Uebereinstimmung des Glaubens in einem Lande erwarten, wo das religiöse Leben sehr aufgeregt war, und seit Jahrhunderten viele Myriaden von Juden lebten. Wir haben schon oben einzelne Spuren des Glaubens an Auferstehung des Fleisches unter den Alexandrinern nachgewiesen. Unser Abschnitt ist ein neuer Beleg dafür. Denn ich halte es für eben so gewiß, daß er von einem anderen Alexandriner dem vierten Buche der Makkabäer angeflickt wurde (die lächerliche Rhetorik, die sonderbaren Wortspiele ὢ πικρᾶς τῆς τότε ἡμέρας, καὶ οὐ πικρᾶς, ὅτε ὁ πικρὸς Ἑλλήνων τύραννος κ. τ. λ., so wie die Wahrscheinlichkeit, daß eine Schrift, zumal im Alterthume, an dem Orte ihrer Entstehung selbst ausgeschmückt wird, sprechen dafür), als es unbestreitbar ist, daß die 17 ersten Paragraphen, und der 18. nicht einen und denselben Verfasser haben können.

Nach diesen nöthigen Vorbemerkungen gehen wir zur Darstellung der religiösen Lehren unseres Schriftstellers über.

Ich beginne, der natürlichen Ordnung gemäß, mit der Allegorie. Es läßt sich zwar aus keiner Stelle ausdrücklich darthun, daß er ihr zugethan war, aber schließen kann man es mit Sicherheit aus drei Umständen. Erstlich, wie wir nachher zeigen werden, aus seiner Lehre von Gott. Zweitens aus einigen Aeußerungen, wie pag. 504., Mitte, wo er sich über die verbotenen Fleischspeisen so ausläßt: *ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν.* Diese Worte erinnern lebhaft an ähnliche Deutungen bei Aristeas und Philo. Wenn unser Verfasser in dem Verbote, von gewissen Thieren zu essen, einen tieferen, auf die Reinheit der Seele bezüglichen Sinn fand, so gilt dieß gewiß auch für die übrigen mosaischen Gesetze und Lehren. Ebenso eine Stelle pag. 518., gegen unten, wo er die Mutter der sieben Märtyrer preisend, in den Ausruf ausbricht: *ἦν γὰρ ἡ παιδοποιΐα σου ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ πατρός.* Abraham ist hier mystisch als Vater und Sinnbild frommer Seelen genommen, wie auch bei Philo. Seine Bekanntschaft mit der Allegorie geht endlich drittens hervor aus seiner hohen Achtung für Daniel. Dieser Prophet lehrt die Auferstehung der Todten; unser Verfasser dagegen glaubt sie nicht. Wenn er nun denselben dennoch für einen gottbegeisterten Seher hält, was aus seinen Aeußerungen hervorgeht, so muß er sich allem Anscheine nach mit der allegorischen Erklärung geholfen haben, um seine Achtung für Daniel mit seinen eigenen Ansichten über den fraglichen Punkt in Einklang zu bringen. — Bestimmteres läßt sich über seine Lehre von Gott ausmachen. Er kannte und theilte das alexandrinische Dogma von dem verborgenen, der Welt entfremdeten Gotte. Dieß geht aus der Art hervor, in der er von dem höchsten Wesen redet. Wo nämlich

von göttlichen Wirkungen auf die Welt die Rede ist, gebraucht er nie den Ausdruck θεός, sondern insgemein bezeichnet er den strafenden Gott durch die Worte θεία δίκη, den belohnenden und fürsorgenden durch πρόνοια. So z. B. pag. 502., untere Mitte: „Der Hohepriester habe für Apollonius, der in den Tempel eindrang, und durch einen Engel erschlagen wurde, gebetet, aus Furcht: „εὐλαβηθείς, μήποτε νομίσειεν ὁ βασιλεὺς Σέλευκος ἐξ ἀνθρωπίνης ἐπιβολῆς, καὶ οὐ θείας δίκης ἀνῃρῆσθαι τὸν Ἀπολλώνιον. Und auf derselben Seite zu unterst: „Jason, der vom syrischen Könige eingesetzte Hohepriester, habe griechische Sitten einführen wollen: ἐφ' οἷς ἀγανακτήσασα ἡ θεία δίκη αὐτὸν αὐτοῖς τὸν Ἀντίοχον ἐπολέμωσε. Deßgleichen pag. 508., gegen unten: „Wenn die sieben Brüder Furcht gehabt hätten vor dem Tode, so würden sie unter Anderem so gesprochen haben: συγγνώσεται ἡμῖν καὶ ἡ θεία δίκη δι' ἀνάγκην τὸν βασιλέα φοβηθεῖσι. Ebenso sagt Antiochus auf derselben Seite, Mitte, zu den Brüdern: ἣν σέβεσθε δίκην, ἵλεως ὑμῖν ἔσται δι' ἀνάγκην παρανομήσασι. Noch merkwürdiger ist eine Stelle auf der folgenden Seite pag. 509. Die Sieben sprechen zu dem Könige: „ἡμεῖς μὲν διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα οἴσομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν. Σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον. Diese Abwechslung im Ausdrucke hat gewiß ihren guten Grund. Zuerst ist von wirklichem Seyn bei Gott die Rede, daher θεός, im zweiten Gliede von einer göttlichen Wirkung in die Ferne, daher θεία δίκη. Dasselbe Verhältniß läßt sich durch die ganze Schrift durchführen. Wieder kommt δίκη vor pag. 509. unten: τύραννε μιαρώτατε, καὶ τῆς οὐρανίου δίκης ἐχθρέ. Ebenso 511. zu oberst, wo der zweite Bruder sterb[illegible] Könige sagt: οὐκ ἐκφεύξῃ, μιαρώτατε τύραννε, τ[illegible] ὀργῆς δίκας. Ferner [illegible]., gegen oben.

spricht: αὐτὸς ἀπ' ἐμοῦ παρῆλθον, ὅπως καὶ ἐμὲ κατακτείνας περὶ πλειόνων ἀδικημάτων ὀφλήσῃς τῇ οὐρανίῳ δίκῃ τιμωρίαν. Deßgleichen pag. 513., obere Mitte. Der siebente sagt: „Elender Tyrann, schämst du dicht nicht, die von Gott verliehene Königsgewalt so heillos zu mißbrauchen. Dafür wird dir auch deine Strafe zu Theil werden: ἀνθ' ὧν ταμιεύεταί σε ἡ θεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ αἰωνίῳ πυρί. Als gleichbedeutend mit δίκη wird einmal der Ausdruck ἐποπτικὴ δύναμις gesetzt. Pag. 503., zu unterst. Der König sagt zu Eleazar: ἐνθυμήθητι, ὡς εἰ καί τις ἐστὶ τῆσδε τῆς θρησκείας ὑμῶν ἐποπτικὴ δύναμις, συγγνωμονήσειεν ἄν σοι ἐπὶ πάσῃ τῇ δι' ἀνάγκην παρανομίᾳ γενομένῃ. Diese Worte, in Verbindung mit dem übrigen, lassen einen tieferen Blick in die Ansichten unseres Verfassers werfen.

Will er solche Wirkungen Gottes bezeichnen, durch welche die irdischen Dinge zum Besten der Frommen gelenkt werden, so gebraucht er, wie schon bemerkt wurde, den Ausdruck θεία πρόνοια. So Seite 510., oben. Der älteste der Brüder fordert hier die anderen zur Standhaftigkeit im Leiden für die väterliche Religion auf: δι' ἧς ἵλεως ἡ δικαία καὶ πάτριος ἡμῶν πρόνοια τῷ ἔθνει γενηθεῖσα τιμωρήσῃ τὸν ἀλάστορα τύραννον. Diese Stelle ist besonders wichtig, theils weil die Umschreibung sehr auffallend ist, (denn wie natürlich und leicht hätte er θεός setzen können!) theils weil sie die eigene Ansicht auf die alte Geschichte des Volkes überträgt. Ebenso Seite 514., obere Mitte, wo die Brüder sich gegenseitig bei der brüderlichen Liebe beschwören, dem Gesetze treu zu bleiben. Οὐκ ἀγνοεῖτε, rufen sie einander zu, τὰ τῆς ἀδελφότητος φίλτρα, ἅπερ ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια διὰ πατέρων τοῖς γενομένοις ἐμέρισε, καὶ διὰ τῆς μητρῴας ἐφύτευσε γαστρός. Das Beiwort πάνσοφος erinnert an die alexandrinische Sophia. Noch einmal kommt diese Wendung vor pag. 519. Durch das Blutopfer der sieben Märtyrer hat

die göttliche Vorsehung Israel erlöst: *διὰ τοῦ ἅιματος τῶν ἐυσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε.*

Sobald man nach unseren Begriffen urtheilt, werden diese Untersuchungen und Beweise geringfügig erscheinen; denn wir sind ganz gewöhnt, statt Gott Vorsehung zu sagen, und statt unmittelbaren göttlichen Eingreifens in den Gang der Welt an vermittelte Wirkungen zu denken. Der Grund hievon liegt zum guten Theile in unserer Religion, welche fast alle göttliche Thätigkeit durch den Logos oder Christus vermittelt, worin sie mit der alexandrinischen Lehre übereinstimmt. Aber erinnern wir uns, daß wir einen Juden vor uns haben, der täglich in den heiligen Schriften las, oder in den Synagogen hörte, wie Gott, der Herr, unzähligemale sichtbarlich in den alten Zeiten seines Volkes erschienen sey, und durch persönliches Wirken den Weltlauf zu Gunsten Israels gelenkt habe. Wenn ein solcher durchgängig, und oft auf seltsame Weise, abstrakte Begriffe für die Thätigkeit Gottes gebraucht, so haben wir guten Grund zur Annahme, daß er mit seinen Landsleuten, den übrigen alexandrinischen Juden, die veränderte Ansicht über das höchste Wesen, die in jenem Lande fast allgemeinen Eingang gefunden hatte, getheilt habe. Dann dürfen wir aber auch überzeugt seyn, daß er seine Ansicht auf die heiligen Urkunden übertrug, oder daß er die göttlichen Wirkungen, die dort als unmittelbare dargestellt werden, durch die *σοφία* oder *πρόνοια* vermittelte, d. h. mit anderen Worten, daß er der allegorischen Weise zugethan war, was wir oben noch ferner nachzuweisen versprochen haben.

Kaum lassen sich einige Stellen anführen, welche gegen diese Ansicht zu streiten scheinen, aber bei genauerer Betrachtung ihre Beweiskraft verlieren. Seite 512., zu oberst, ruft der vierte Bruder dem Könige, als er ihm die Zunge ausschneiden lassen will, also zu: *Σὲ δὲ ἐν τάχει μετελεύσεται*

ὁ θεός, ἐπεὶ τὴν τῶν θείων ὕμνων μελῳδὸν γλῶσσαν ἐκτέμνεις. Hier findet jene Unterscheidung nicht Statt. Allein betrachtet man die Sache näher, so wird man zugestehen, daß auch Philo, der von allen auf uns gekommenen Alexandrinern die Lehre vom außerweltlichen Gotte am weitesten trieb, recht gut eben so schreiben konnte. Es ist nämlich nicht von einer einzelnen bestimmten Wirkung die Rede, sondern bloß im Allgemeinen wird die Hoffnung ausgesprochen, daß Gott unbestimmt, ob mittelbar oder unmittelbar, den Tyrannen bestrafen werde. Die Frage, ob die einzelne Wirkung von Gott herrühre, ist nicht gelöst, worauf doch Alles ankäme. Hätte unser Verfasser den Einbruch einer bestimmten Strafe erzählt, so würde er gewiß, wie in den übrigen Stellen, den Ausdruck θεία δίκη oder δύναμις gebraucht haben. Ebenso verhält es sich mit der anderen Stelle dieser Art, pag. 500., untere Mitte: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τηνίκα δὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε. Der Verfasser spricht hier populär, nach dem Vorgange der Genesis, ohne deßhalb zu behaupten, daß Gott persönlich den Menschen geformt, und ihm den Athem eingeblasen habe, wie dort erzählt wird.

Nach meinem Dafürhalten haben wir hinreichende Gründe zu der Annahme, daß der Verfasser des vierten Buches der Makkabäer in diesem Stücke den sonst bekannten Grundzügen der alexandrinisch-jüdischen Theosophie anhing. Im Uebrigen stimmt er mit den anderen auch darin überein, daß er Gott im Himmel thronend dachte. Dieß geht hervor aus einer Stelle pag. 506., gegen oben, wo er von Eleazar erzählt: ὁ δὲ μέχρι τῶν ὀστέων ἤδη κατακεκαυμένος καὶ μέλλων λειποθυμεῖν, ἀνατείνας τὰ ὄμματα πρὸς τὸν θεὸν εἶπε κ. τ. λ. Die Worte πρὸς τὸν θεὸν heißen so viel als πρὸς τὸν οὐρανόν, und beweisen, daß der Verfasser die Meinung der anderen Alexandriner über den himmlischen Wohnsitz Gottes

theilte. Auch auf die Lichtnatur des höchsten Wesens deutet er hin, S. 518., untere Mitte, wo er die Mutter der Sieben so apostrophirt: οὐχ' οὕτω σελήνη κατ' οὐρανὸν σὺν ἄστροις σεμνὴ καθέστηκεν, ὡς σὺ τοὺς ἰσαστέρους ἑπτὰ παῖδας φωταγωγήσασα πρὸς τὴν εὐσέβειαν, ἔντιμος καθέστηκας τῷ θεῷ, καὶ ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς. Der Ausdruck φωταγωγεῖν gehört der alexandrinischen Mystik an, welche das sichtbare Licht zugleich zum Sinnbilde des Guten und Gottes machte, und das höchste Wesen als die Ursonne betrachtete.

Vom Logos oder der Sophia findet sich Nichts, oder nur geringe Spuren. Seite 506., zu unterst, ruft unser Verfasser, den Eleazar preisend, aus: ὦ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου λόγου. Das Wort λόγος kann hier recht gut die heilige Schrift bezeichnen, so daß der Satz φιλόσοφε θείου λόγου den ersten, σύμφωνε νόμου, nur in anderen Ausdrücken, wiederholen würde. Doch könnte θεῖος λόγος wirklich die göttliche Weisheit seyn. Indessen läßt sich Nichts entscheiden. Sonst braucht er λόγος bald für Sprache, wie in der obenangeführten Stelle, S. 500., unten: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε λόγῳ καὶ ἀντεξουσιότητι κοσμήσας, bald setzt er es für Vernunft, wie Seite 504., gegen unten, wo Eleazar ausruft: οὐ ψεύσομαί σε, παιδευτὰ νόμε, οὐδ' ἐξομοῦμαί σε, φίλη ἐγκράτεια, οὐδὲ καταισχυνῶ σε, φιλόσοφε λόγε. Auch der Ausdruck ὀρθὸς λόγος, in derselben Bedeutung wie bei Philo, kommt bei unserem Verfasser vor, S. 498., untere Mitte: λογισμός ἐστι νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον.

Wenn er indeß die höhere Bedeutung des Logosbegriffes nirgends ausspricht, so sind ihm andererseits die Zahlenkünste geläufig, welche die Alexandriner sonst auf das himmlische Mittelwesen übertrugen. Seite 515. zu oberst, preist er den Tod der sieben Märtyrer mit den Worten: ὦ παναγίας

συμφώνων ἀδελφῶν ἑβδομάδος! Καθάπερ γὰρ ἑπτὰ τῆς κοσμοποΐας ἡμέραι περὶ τὴν εὐσέβειαν, οὕτω περὶ τὴν ἑβδομάδα χορεύοντες οἱ μείρακες ἐκύκλουν. O heilige Siebenzahl gleichgesinnter Brüder! Denn wie der fromme Glaube sieben Tage der Weltschöpfung verehrt, so bewegten sich diese Jünglinge in der heiligen Siebenzahl zum Tode. Unsere Ansicht von den Worten *περὶ τὴν εὐσέβειαν* haben wir in der Uebersetzung niedergelegt. *Χορεύοντες κατὰ τὴν ἑβδομάδα* hat hier, wie bei Philo, eine höhere Bedeutung, und weist auf die Heiligkeit der Handlung hin, denn Sieben ist die Wurzelzahl alles Guten und des *λόγος* in jeder seiner Beziehungen, als Vernunft und als himmlisches Mittelwesen. Noch gehört hieher die vorher angeführte Stelle, S. 518., untere Mitte.

Gute Engel kennt unser Verfasser. So läßt er S. 502., Mitte, dem Apollonius, da er in das Allerheiligste dringen wollte, himmlische Gestalten zu Roß in glänzender Waffenrüstung erscheinen: *οὐρανόθεν ἔφιπποι προσεφάνησαν ἄγγελοι, περιστράπτοντες τοῖς ὅπλοις.* Auch gebraucht er, als Gesammtnamen, den Ausdruck *στρατὸς οὐράνιος.* Ebendaselbst: Apollonius bittet nach seinem Unglücke die Juden, daß sie das himmlische Heer für ihn um Schonung anflehen möchten: *ὅπως προσευξάμενοι περὶ αὐτοῦ τὸν οὐράνιον ἐξευμενίσωνται στρατόν.* Von bösen Engeln dagegen und dem Teufel findet sich in den ächten §. §. keine Spur, wohl aber in dem letzten und unächten. Die Mutter der Sieben sagt nämlich S. 520., oben: *οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ· οὐδ᾽ ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις.* Das erste Glied des Satzes mag auf Deuteron. XXII. 25. anspielen, wo ein Gesetz gegen denjenigen steht, der eine Jungfrau auf dem Felde gewaltsam schwächt. Doch könnten beide Glieder Paralellen seyn, wofür der Beisatz *λυμεὼν ἐρημίας* spricht; denn die Juden

glaubten die Wüste von bösen Geistern bewohnt, die besonders gern den Jungfrauen nachstellen. Desto sicherer sind die Worte λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις vom Teufel zu verstehen. Man vergleiche Apocalypf. XX. 2. und XII. 9.: ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος, καὶ ὁ σατανᾶς und Sapientia Salom. II. 24.: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Der Teufel war es, der in Gestalt der Schlange die ersten Menschen zum Genusse der verbotenen Frucht, d. h. zur Wollust, anreizte, und dadurch um ihre Unschuld brachte. Allein war der Verfasser des letzten Abschnittes der Meinung, daß der Satan Jungfrauen, die sich in die Wüste verirren, persönlich mißhandle? Ich glaube dieß nicht. Allem Anscheine nach liegt eine Allegorie in den Worten. Er verführt sie dadurch, daß er wollüstige Triebe in ihrer unbewachten Seele anfacht.

Am reichhaltigsten ist unsere Schrift über die Lehre vom Menschen, sein Wesen, sein künftiges Geschick und die Gnadenmittel. Der Mensch besteht aus Seele und Leib. So Seite 498., unten. Er sagt hier: Die Leidenschaften zerfallen, nach der allgemeinsten Eintheilung, in Vergnügen und Schmerz. Diese beiden Arten beziehen sich auf den Leib und auf die Seele. Τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα, καὶ περὶ ψυχὴν πέφυκε. Sonst braucht er auch den Gegensatz zwischen πνεῦμα und σῶμα, jenes bedeutet den geistigen Theil, dieses den materiellen. So Seite 512., obere Mitte, wo der Zustand des fünften Bruders, als er auf das Rad gespannt war, mit den Worten beschrieben wird: κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τὸ πνεῦμα στενοχωρούμενος, καὶ τὸ σῶμα ἀγχόμενος. Bekanntlich kommt στενοχωρεῖσθαι auch im neuen Testamente für geistige Beängstigung vor. Daß es hier dieselbe Bedeutung habe, zeigt der Gegensatz zwischen πνεῦμα und σῶμα, so wie folgende Stelle über Eleazar S. 507., gegen oben:

γέρων ὤν, λελυμένων μὲν ἤδη τῶν τοῦ σώματος τόνων, περικεχαλασμένων δὲ τῶν σαρκῶν, κεκμηκότων δὲ τῶν νεύρων, ἀνενέασε τῷ πνεύματι διὰ τοῦ λογισμοῦ. Der reinste und vollkommenste Theil des πνεῦμα, oder νοῦς, (wie er auch sagt,) ist der λογισμός. Dieß geht aus den ebenangeführten Worten hervor, und ist der Grundgedanke der ganzen Schrift, denn sie sucht zu beweisen, daß der λογισμὸς die Leidenschaften überwinden könne. Die Begriffsbestimmung von λογισμὸς wurde oben angeführt: *Λογισμός ἐστι νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον.* Der Erbfeind, gegen welchen die reine Vernunft anzustreben hat, sind die Leidenschaften, welche nach der allgemeinen Eintheilung in ἡδονὴ und πόνος zerfallen, wie noch gezeigt werden soll. Dieselben werden genannt πάθη τῆς σαρκός. cfr. pag. 507., Mitte: ὅσοι ἔχονται τῆς εὐσεβείας, τὸν λογισμὸν φρόνιμον ἔχειν ἐξ ὅλης καρδίας προνοοῦσι· καὶ αὐτοὶ μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν. Man sieht, daß unser Verfasser die Meinung kannte und theilte, welche im Fleische den Ursprung des Bösen findet. Dennoch leitet er die Leidenschaften, gleich Philo, nicht bloß vom Leibe, sondern auch von der Seele ab, wie die übrigen Worte beweisen: τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν πέφυκεν. Nichtsdestoweniger haben sie vorzugsweise im Leibe ihren Sitz. Dieß geht hervor aus einer Stelle, S. 500., gegen unten. Er hatte hier den Satz ausgesprochen, daß die Vernunft über die Leidenschaften Meisterin werden könne, und macht sich selbst folgenden Einwurf: „Vielleicht möchte Einer sagen, wenn die Vernunft über die Leidenschaften siegen kann, warum wird sie nicht Herrin über Vergeßlichkeit und Unwissenheit? Aber dieser Einwurf ist lächerlich; denn nicht über seine eigene Leidenschaft soll, nach unserer Ansicht, der Geist siegen, sondern über die des Leibes. Z. B. Keiner vermag die Begierde aus seiner Brust zu vertreiben, wohl aber kann die Vernunft uns die Kraft geben,

daß wir den Lüsten nicht unterliegen. Niemand vermag den Zornmuth aus seiner Seele auszuschneiden, aber daß wir nicht seine Sklaven werden, kann der Geist bewirken. — Denn nicht auswurzeln soll die Vernunft die Leidenschaften, sondern dagegen ankämpfen. (*Πῶς οὖν, ἔιποι τις ἂν, ἐι τῶν παθῶν δεσπότης ἐστὶν ὁ λογισμὸς, λήθης καὶ ἀγνοίας οὐ κρατεῖ; ἔστι δὲ κομιδῇ γελοῖος ὁ λόγος· οὐ γὰρ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται, ἀλλὰ τῶν σώματος· οἷον ἐπιθυμίαν τὶς οὐ δύναται ἐκκόψαι ἡμῶν· ἀλλὰ τὸ μὴ δουλωθῆναι τῇ ἐπιθυμίᾳ δύναται ὁ λογισμὸς παρασχέσθαι. Θυμόν τις οὐ δύναται ἐκκόψαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ μὴ δουλωθῆναι τῷ θυμῷ δυνατὸς ὁ λογισμὸς βοηθεῖν. Κακοήθειάν τις ἡμῶν οὐ δύναται ἐκκόψαι, ἀλλὰ τὸ μὴ καμφθῆναι τῇ κακοηθείᾳ δύναται ὁ λογισμὸς συμμαχῆσαι, οὐ γὰρ ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν ὁ λογισμός ἐστιν, ἀλλ' ἀνταγωνιστής.*) Der Sinn dieser etwas dunkeln Worte ist folgender: Es sind zwei Arten von Affekten zu unterscheiden, solche, welche dem Geiste ankleben, und andere, die im Körper wurzeln. Zu jenen gehört die Unwissenheit, die Vergeßlichkeit. Da sie bloße Beschränkungen der Geisteskraft sind, so kann sie die Vernunft nicht überwältigen. Anders verhält es sich mit den körperlichen Leidenschaften, wie Zorn, Begierde, Mißgunst. Diese vermag der Geist zu beherrschen, ausrotten aber kann er sie nicht, weil sie vermöge der engen Verbindung zwischen Leib und Seele einen nothwendigen Bestandtheil des ganzen (aus Körper und Geist behenden) Menschen ausmachen.

Wir haben demnach guten Grund zu der Annahme, daß unser Verfasser die Affekte, und mit ihnen das Böse, zwar der Seele nicht völlig entfremdete, was auch Philo nicht thut, aber doch ihren eigentlichen Sitz in das Fleisch verlegte.

Damit nun der Mensch den Kampf mit den Leidenschaften bestehen könne, bedarf er sittliche Freiheit. Mit

dieser hat ihn Gott von Anfange an ausgerüstet. cfr. die oben angezogene Stelle, pag. 500., untere Mitte: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τηνίκα δὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε, καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν διὰ τῶν ἔνδον αἰσθητηρίων ἐνεθρόνισε· καὶ τούτῳ νόμον ἔδωκε, καθ' ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν, καὶ ἀνδρείαν. Die vier Cardinaltugenden sind in diesen vier Beiwörtern gemeint.

Merkwürdig ist die Beschreibung der Art, in welcher der Geist zu dieser königlichen Herrschaft über sich selbst gelange, Seite 499., oben: καθάπερ δυοῖν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς φυτῶν ὄντων ἡδονῆς τε καὶ πόνου, πολλαὶ τούτων τῶν φυτῶν εἰσι παραφυάδες· ὧν ἑκάστην ὁ παγγέωργος λογισμὸς, περικαθαίρων τε καὶ ἀποκνίζων, καὶ περιπλέκων καὶ ἐπάρδων, καὶ πάντα τὸν τρόπον μετοχετεύων, ἐξημεροῖ τὰς τῶν ἠθῶν καὶ παθῶν ὕλας. Ὁ μὲν γὰρ λογισμὸς τῶν μὲν ἀρετῶν ἐστιν ἡγεμὼν, τῶν δὲ παθῶν αὐτοκράτωρ. Der Geist wird also mit einem Gärtner verglichen. Man erinnere sich, daß Philo, so wie Paulus, dieses Bild gerne auf Gott, als Lenker der Seelen, überträgt. Es zeigt sich hier eine auffallende Aehnlichkeit im Sprachgebrauche, bei großer Verschiedenheit der Ansichten.

Von der Präexistenz der Seelen findet sich keine Spur; im Gegentheile läßt sich eine Stelle dagegen anführen. Seite 514. beschwören sich die sieben Brüder zur Standhaftigkeit bei der Bruderliebe und bei dem gemeinsamen mütterlichen Schooße, aus dem sie hervorgegangen: ἐν ᾗ (scil. τῇ μητρῴᾳ γαστρὶ) τὸν ἴσον, ἀδελφοὶ, κατοικήσαντες χρόνον, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ πλασθέντες, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ αἵματος αὐξηθέντες, καὶ διὰ τῆς αὐτῆς ψυχῆς τελεσφορηθέντες, καὶ διὰ τῶν ἴσων ἀποτεχθέντες χρόνων κ. τ. λ. Die Worte διὰ τῆς αὐτῆς ψυχῆς τελεσφορηθέντες sind wegen des Bei=

saßes ἡ αὐτὴ, und des vorangehenden τοῦ αὐτοῦ ἄιματος auf die Seele der Mutter zu beziehen. Τελεσφορεῖν heißt zur Reife bringen, und wird gerne von Kindern gebraucht. Wie bringt nun die Seele der Mutter das Kind zur Reife? Man könnte ψυχὴ geradezu für γυνὴ oder μήτηρ nehmen, wie dieses Wort im alten Testamente oft Person bedeutet; allein der sichtliche Gegensaß zu αἶμα erlaubt dieß nicht. Folglich ist dem Verfasser die Meinung beizumessen, daß die Seele der Mutter Einfluß auf die Kinderseele übe. Aber welchen? Betrachtete er leßtere etwa als einen Ausfluß, als ein πλήρωμα der ersteren? Dieß wäre möglich; aber es ist keineswegs gewiß. Er konnte recht gut Einfluß von mancherlei Art zwischen Mutter und Kind annehmen, ohne deßhalb den Geist der leßteren aus den Seelen der Mütter abfließen zu lassen.

Wenn unsere Schrift Nichts enthält über den Ursprung der Seelen, so ist sie desto reichhaltiger über ihr künftiges Loos. Jede Seele ist unsterblich. Deßwegen rufen S. 514., oben, die Brüder aus: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα, nämlich den König Antiochus. Dieses Bild wiederholt sich bekanntlich im neuen Testamente. Es gibt also ein zweites Leben. Aber das Loos desselben ist verschieden. Die Guten haben ewige Seligkeit, die Bösen ewige Strafen zu erwarten. Beginnen wir mit den ersteren. Die, welche um Gottes willen sterben, leben Gott. So S. 518., gegen oben. Die Mutter der Sieben wußte: ὅτι ὁι διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες, ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, καὶ πάντες ὁι πατριάρχαι. Dieser auch im neuen Testamente häufige Ausdruck wird erklärt durch andere Stellen. Von der Mutter der Brüder sagt er pag. 518., gegen unten: ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς. Noch deutlicher pag. 515., gegen unten. Die Mutter hat höher, als ihr eigenes und ihrer Kinder Leben, die Frömmigkeit ge-

schätzt, die zum ewigen Leben bei Gott führet: τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε, τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν. Ebenso pag. 509.. Mitte. Die Brüder sagen zu dem Tyrannen: ἡμεῖς διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἄθλα οἴσομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν. Deßgleichen 519., gegen oben: „Der Tyrann selbst mußte die Ausdauer der Sieben bewundern: δι' ἣν (ὑπομονὴν) καὶ τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ, καὶ μακάριον αἰῶνα βιοῦσι. Ob der Thron Gottes ein Bild, oder wirklicher Glaube ist, läßt sich kaum ausmachen.

Da den Patriarchen und den andern, früher verblichenen Frommen der Nation dasselbe Loos längst zu Theil geworden ist, so treten die später Verstorbenen in ein gewisses Verhältniß zu ihnen, d. h., sie werden in ihren Schooß aufgenommen. Darum sagt Eleazar pag. 504., unten, zu dem Könige: ἁγνόν με εἰςδέξονται οἱ πατέρες, μὴ φοβηθέντα σου τὰς μέχρι θανάτου ἀνάγκας. Noch deutlicher sprechen sich pag. 514., obere Mitte, die sieben Brüder aus: οὕτω (nämlich aus Gehorsam gegen das Gesetz) θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν, καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαινέσουσι. Der Gute stirbt deßhalb in froher Hoffnung. Pag. 518., untere Mitte, wo er der Mutter zuruft: θάῤῥει, ὦ μῆτερ ἱερόψυχε, τὴν ἐλπίδα τῆς ὑπομονῆς ἔχουσα βεβαίαν πρὸς τὸν θεόν... Oder sie sterben selig. Pag. 512., unten: καὶ οὗτος (der sechste Bruder) μακαρίως ἀπέθανε καταβληθεὶς εἰς λέβητα.

Man sieht, daß nach diesen Sätzen nicht wohl von Auferstehung des Fleisches die Rede seyn kann. Denn die ζωὴ αἰώνιος παρὰ θεῷ ist im wörtlichen Sinne ewiges Leben bei Gott, und Rückkehr auf die Erde wäre für diejenigen, welche in die Chöre der Engel und Patriarchen aufgenommen sind, eine bittere Qual.

Anders ist das Loos der Bösen; diesen stehen ewige Strafen bevor. So pag. 513., obere Mitte, wo der siebente Bruder zum Könige sagt: Du mißbrauchst deine dir von Gott verliehene Gewalt auf eine frevelhafte Weise; aber du wirst der Strafe nicht entgehen: ἀνϑ' ὧν ταμιεύεταί σε ἡ ϑεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ ἀιωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, ἃι εἰς ὅλον τὸν ἀιῶνα οὐκ ἀνήσουσί σε. Diese Worte sind doppelt wichtig, erstens, weil aus ihnen die wörtliche Ewigkeit der Höllenstrafen hervorgeht; es sind Martern, die, wie die ewige Seligkeit bei Gott, kein Ende nehmen. Für's zweite beachte man den mystischen Ausdruck ταμιεύεσϑαι: derselbe kommt auch bei Philo und im neuen Testamente vor, aber gewöhnlich in gutem Sinne. Die Strafen selbst bestehen in Feuerpein und anderen Martern der Art, was, nach unseren Begriffen vom Wesen des reinen Geistes, freilich sonderbar klingt; aber man muß sich erinnern, daß die alexandrinischen Juden die Seelen als feine ätherische Lichtgestalten betrachteten, welche wohl noch körperliche Martern empfinden konnten.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird wiederholt in der schon oben angeführten Stelle pag. 509., Mitte, wo die Brüder zu Antiochus sagen: Wir werden die ewige Seligkeit erlangen, du aber: σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς ϑείας δίκης ἀιώνιον βάσανον. Ebenso pag. 511., untere Mitte. Der vierte Bruder bricht in die Worte aus: μὰ τὸν μακάριον τῶν ἀδελφῶν μου ϑάνατον, καὶ τὸν ἀιώνιον τοῦ τυράννου ὄλεϑρον, καὶ τὸν ἀοίδιμον τῶν ἐυσεβῶν βίον, οὐκ ἀρνήσομαι τὴν ἐυγενῆ ἀδελφότητα. Deßgleichen sagen die Märtyrer 514., oben: μέγας ψυχῆς κίνδυνος ἐν ἀιωνίῳ βασανισμῷ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ ϑεοῦ.

Wir kommen nun der Reihe nach an die Lehre von den Mitteln, die göttliche Gnade, und dadurch, die ewige Seligkeit zu erringen. Das erste derselben ist Tugend. Diese besteht

einerseits in Ueberwindung der Leidenschaften, in Herrschaft über das Fleisch, und ist in sofern Ascese, wofür wir die Stellen oben beigebracht haben. Andererseits ist sie der Weisheit gleich, welche hinwiederum in der Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge besteht, und in die vier Cardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zerfällt. So pag. 498., gegen unten: *λογισμὸς μὲν τοίνυν ἐστὶ νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον. Σοφία δὲ ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, καὶ τῶν τούτων ἀιτίων. Ἄυτη δὲ τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ νόμου παιδεία, δι᾽ ἧς τὰ θεῖα σεμνῶς, καὶ τὰ ἀνθρώπινα συμφερόντως μανθάνομεν. Τῆς δὲ σοφίας ἰδέαι καθεστᾶσι τέσσαρες, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, καὶ σωφροσύνη· κυριωτάτη δὲ πασῶν ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς δὴ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖ.* Hier blickt die mystische Gnosis der Alexandriner stark durch. Sobald der Weisheit einmal der höchste Werth vor Gott beigelegt wird, so ist auch das Bestreben vorhanden, sich durch Tiefe der Erkenntniß des göttlichen Wohlgefallens zu versichern. Dann erfolgt aber auch eben so nothwendig Zurückgezogenheit vom thätigen Leben, oder vielmehr, der Ueberdruß an diesem muß vorangehen, ehe jene Ansichten aufkommen; denn nur in der Theorie folgt letzterer Satz aus dem anderen, in der Erfahrung ist er immer früher.

Neben diesem, zum guten Theile der heidnischen Philosophie entnommenen Tugendbegriffe zeigt sich der Offenbarungsglaube unseres Verfassers darin, daß er der *πίστις* eine sehr hohe Stelle einräumt. So ruft er, pag. 518., Mitte, über die Mutter der sieben Brüder aus: *ὦ μῆτερ σὺν ἑπτὰ παισὶ καταλύσασα τὴν τοῦ τυράννου βίαν καὶ ἀκυρώσασα τὰς κακὰς ἐπινοίας αὐτοῦ, καὶ δείξασα τὴν τῆς πίστεως γενναιότητα.* Das Wort *πίστις* bedeutet hier Glaube an Gott und sein Gesetz und feste Ueberzeugung, daß er aus

allen Drangsalen erretten, und die Frommen in die ewige Seligkeit aufnehmen werde. Ebenso 518., oben: Die Mutter habe ihren Kindern zugerufen: *ἀναμνήσθητε, ὅτι διὰ τὸν θεὸν τοῦ κόσμου μετελάβετε καὶ τοῦ βίου ἀπελαύσατε. Καὶ διὰ τοῦτο ὀφείλετε πάντα πόνον ὑπομεῖναι διὰ τὸν θεόν· δι' ὃν καὶ ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραὰμ ἔσπευδε τὸν ἐθνοπάτορα υἱὸν σφαγιάσαι, Ἰσαὰκ, καὶ τὴν πατρῴαν χεῖρα ξιφηφόρον καταφερομένην ἐπ' αὐτὸν ὁρῶν ὁ Ἰσαὰκ οὐκ ἔπτηξε. Καὶ Δανιὴλ ὁ δίκαιος ἐις λέοντας ἐβλήθη· καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας, καὶ Μισαὴλ ἐις κάμινον πυρὸς ἀπεσφενδονίσθησαν, καὶ ὑπέμειναν διὰ τὸν θεόν. Καὶ ὑμεῖς οὖν τὴν αὐτὴν πίστιν ἐις τὸν θεὸν ἔχοντες, μὴ χαλεπαίνετε.* Der Glaube wird hier zum gemeinsamen Kranze der glorreichen Erzväter und Märtyrer, zu einer Regel, die, wie auch bei Philo, aus der Geschichte Abrahams abgezogen ist. Er bedeutet Anhänglichkeit an die Religion, Gehorsam gegen die göttlichen Befehle. Ebenso merkwürdig ist eine Stelle pag. 516., unten: Die Mutter der Sieben habe alle Qualen, welche über sie selbst und ihre Kinder hereinbrachen, durch den Glauben an Gott überwunden: *ἅς ἁπάσας* (scil. *βασάνους*) *ἡ γενναία μήτηρ ἐξέλυσε διὰ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν.* Dieser Begriff erscheint hier dem Worte *ἐυσεβὴς λογισμὸς* gleichbedeutend, welches wenige Zeilen zuvor mit *πίστις* parallel gebraucht wird.

Auch den bei Philo nachgewiesenen Unterschied zwischen Tugend vor Gott, und vor den Menschen scheint unser Verfasser gekannt zu haben; wenigstens kommen zwei Stellen vor, die sich kaum anders deuten lassen. S. 513., gegen unten, sagt er von den sieben Märtyrern: *τῷ ἐπαινουμένῳ παρὰ θεῷ λογισμῷ περιεγένοντο τῶν παθῶν*, und 514., Mitte, ruft der dritte Bruder dem Könige zu: *ἡμεῖς διὰ παιδείαν καὶ ἀρετὴν θεοῦ ταῦτα πάσχομεν.* In der That, welchen Sinn sollen die Worte *ἀρετὴ θεοῦ* und *λογισμὸς παρὰ θεῷ*

ἐπαινούμενος haben, wenn es nicht auch eine Tugend gibt, die nur vor Menschen gilt?

Außer diesen verschiedenen Arten der Tugend kennt unser Verfasser noch ein großes, dem Offenbarungsglauben angehöriges, Gnadenmittel, nämlich die Opfer; und es gibt keine andere alexandrinische Schrift, die so geeignet wäre, wie die unserige, die Lehre des neuen Testamentes in diesem Punkte aufzuhellen. Nehmen wir die hergehörenden Stellen der Reihe nach vor. Seite 506., oben, ruft Eleazar vor seinem Verscheiden aus: Du weißt es, o Gott! daß ich mich retten konnte, und daß ich dennoch um des Gesetzes willen den Feuertod sterbe. Darum werde gnädig deinem Volke, laß dir an meiner Strafe für sie genügen, empfange mein Blut als Reinigungsopfer für sie, und statt ihrer Seelen nimm die meinige. Σὺ ὄισθα, θεὲ, ὅτι παρόν μοι σώζεσθαι, βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. Τοιγαροῦν ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρα ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ, καθάρσιον αὐτῶν ποιῆσαι τὸ ἐμὸν ἅιμα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχὴν. Diese Ansicht wird wiederholt pag. 518., unten, wo er sagt: „Man sollte den Sieben folgende Grabschrift geben: Hier liegen begraben ein heiliger Greis und sieben Jünglinge, gemordet durch die Gewaltthat eines Tyrannen, der die jüdische Verfassun vernichten wollte. Dieselben haben, im Hinblicke auf Gott und durch muthige Ertragung der Martern ihr Volk erlöst. Ὅι καὶ ἐξεδίκησαν τὸ ἔθνος, ἐις τὸν θεὸν ἀφορῶντες, κα μέχρι θανάτου τὰς βασάνους ὑπομείναντες. Ebenso auf de folgenden Seite 519., obere Mitte: „Sie stehen jetzt bei de Throne Gottes, und führen ein seliges Leben; denn Mos sagt ja (**Deuteron XXXIII. 3.**): Alle Heiligen sind in d ner Hand. Dieselbigen werden nun, um Gottes willen, ve ehrt, aber nicht bloß aus diesem Grunde, sondern auch, weil durch sie unser Volk befreit, der Tyrann gestraft, und unser

Vaterland gereinigt wurde, indem sie gleichsam das Lösegeld für die Sünden des Volkes geworden sind. Durch das Blut dieser Gerechten und durch das Sühnopfer ihres Todes hat die Vorsehung das jüdische Volk, das vorher schwer gedrückt war, erlöst. Denn voll Bewunderung für ihren Heldenmuth und ihre Ausdauer in den Qualen stellte Antiochus nachher die edlen Märtyrer seinem Heere als Muster auf, und wirklich zeigten sich auch seine Soldaten brav und tapfer bei Belagerungen und Schlachten, so daß es dem Könige gelang, alle seine Feinde zu überwinden. *Τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ, καὶ μακάριον ἀιῶνα βιοῦσι. Καὶ γάρ φησιν ὁ Μωυσῆς: „καὶ πάντες ὁι ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σου.“ Καὶ οὗτοι οὖν ὁι ἁγιασθέντες διὰ θεὸν τετίμηνται· οὐ μόνον (δὲ) ταύτῃ τῇ τιμῇ, ἀλλὰ καὶ τῷ δἰ αὐτοὺς τοῦ ἔθνους ἡμῶν τοὺς πολεμίους μὴ ἐπικρατῆσαι, καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι, καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας· Καὶ διὰ τοῦ ἅιματος τῶν ἐυσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε· Πρὸς γὰρ τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν τῆς ἀρετῆς [καὶ] τὴν ἐπὶ ταῖς βασάνοις αὐτῶν ὑπομονὴν ὁ τύραννος ἀπιδών, ἀνεκήρυξεν ὁ Ἀντίοχος τοῖς στρατιώταις αὐτοῦ ἐις ὑπόδειγμα τὴν ἐκείνων ὑπομονήν· ἔσχε τε αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους ἐις πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν, καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησε τοὺς πάντας πολεμίους.* Im vorletzten Satze muß nach *τῆς ἀρετῆς* das Verbindungswort *καὶ* eingeschoben werden. Der Satz *τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι* bedarf einer näheren Erklärung. Ohne Zweifel weist der Verfasser auf die Heldenthaten der Makkabäer hin, welche die Feldherren des Königs zurückschlugen und ihre Nation befreiten. Allein die Verbindung zwischen dem drittletzten und vorletzten Satze deutet zugleich auf die Meinung hin, daß Antiochus aus Achtung für die

Standhaftigkeit der sieben Brüder seine Heere zurückgezogen, und dafür zum Lohne den Sieg über seine heidnischen Feinde errungen habe. Wir machten schon oben auf diese sonderbare Ansicht aufmerksam. Das Räthsel löst sich wohl so am besten. Der Verfasser unserer Schrift kannte die Geschichte jener Zeiten nur sehr oberflächlich, und aus halb verklungener Sage, was ja auch aus anderen Spuren hervorgeht. Nun wußte er und mußte auch wissen, daß die Makkabäer damals Israel mit den Waffen befreiten; aber wahrscheinlich war dieß der Sage nicht genug; die Erlösung sollte noch glänzender seyn, der Feind des heiligen Volkes sollte selbst einsehen, daß er den Auserkornen Gottes Unrecht gethan habe, und die ungerechte Verfolgung aufgeben. Ich erinnere an jene Stelle Philo's, wo er von den messianischen Zeiten sagt: „Die Feinde des Volkes werden aus Schaam, über Bessere zu herrschen, den Juden die Freiheit schenken.“ Diese Ansicht konnte man leicht auf jene Zeit übertragen, wo nach langer Nacht ein neuer Glanz aufging über dem armen Volke, auf eine Zeit, die ohnedieß für halb messianisch angesehen wurde. Freilich waren nun jene Siege der Makkabäer und diese Buße des syrischen Königes höchst widerwärtige Elemente, die kaum vereiniget werden konnten. Aber diese Schwierigkeit trifft nur den Verstand, nicht die Sage, die, wie ihre Mutter, die Phantasie, das Widersprechendste in Einklang zu bringen weiß. Man konnte ja denken, zuerst sey Antiochus von den Makkabäern geschlagen worden, dann habe er, statt den Krieg fortzusetzen, sein Unrecht eingesehen, und seine Heere zurückgezogen.

Dem sey nun, wie ihm wolle, so wird durch die Wendung im vorletzten Satze dem Versöhnungsopfer der sieben Brüder eine natürliche Deutung unterlegt. Israel wurde gerettet; denn der Tyrann hielt den Heldenmuth der Märtyrer einen Soldaten als Muster vor, und siegte durch die

entflammende Kraft dieses Beispieles über seine Feinde. Wurde nun das heilige Land befreit, weil er den Heldenmuth seiner Bürger anstaunte, so mußte er nothwendig, um dieser nämlichen Bewunderung willen, dem Volke Gottes den Frieden gegeben haben. Folglich wirkte auch jenes Opfer auf natürliche Weise. Dennoch bleibt die übernatürliche Ansicht des Verfassers fest stehen, sowohl weil er an anderen Orten die himmlische Wirkung der Opfer wiederholt feiert, als auch wegen der starken Ausdrücke in dieser Stelle selbst. Woher nun diese merkwürdige Behauptung? — Sie läßt sich vollkommen aus der jüdischen Religion erklären. Der mosaische Grundsatz „Aug um Aug, Zahn um Zahn" war von den Juden auf ihr Verhältniß zu Gott übergetragen worden, und hatte in der religiösen Ansicht des Volkes die tiefsten Wurzeln getrieben, so daß er selbst im neuen Testamente noch stark durchblickt. Es ist eine unerschütterliche Ueberzeugung bei den Juden, daß den Guten Glück, den Bösen Unheil zu Theil werden müsse, und daß jedes Unglück, das den Menschen trifft, als Strafe anzusehen sey. Nun galten jene Märtyrer, durch die Sage vielfach verherrlicht, als Muster der Frömmigkeit und Tugend. Wie sollte man ihre Martern erklären? Offenbar dadurch, daß man ihre Leiden als Strafen für fremde Schuld ansah, mit andern Worten, daß man den Opferbegriff, den der Jude mit den anderen Nationen des Alterthumes theilt, auf ihre Qualen übertrug.

Wir sind mit dem vierten Buche der Makkabäer fertig. Es ist noch übrig, daß wir das Verhältniß dieser Schrift zu Philo bestimmen. Ihr Verfasser hat nur einige Ansichten mit letzterem gemein, andere, sehr wichtige, nicht. Diese Verschiedenheit läßt sich aus dem Charakter beider erklären. Der Verfasser des vierten Buches der Makkabäer will die Macht der Vernunft über die Sinnlichkeit beweisen; er gebraucht die Geschichte der sieben Brüder als Belege für die-

sen Satz. Die Vernunft, oder der freie, reine Wille, ist ihm das Höchste in der Welt, mit anderen Worten, er ist ein jüdischer Stoiker, oder ein Mann, der die Eigenthümlichkeit seines Glaubens so gut als möglich mit den Lehren jener hellenischen Schule zu vereinigen strebt. Philo dagegen ist ein jüdischer Platoniker, ein Philosoph, der mehr aus dem Gefühle lebt, als die Macht des freien Willens feiert. Höchstes Ziel dieser letzteren Schule ist: sich in Gott zu versenken, in der Weltseele zu leben; ihr Idol ist der λόγος, die himmlische Sophia. Dieß konnte bei dem anderen nicht der Fall seyn, denn von ihm mußte die eigene Kraft des Menschen hervorgehoben werden. Hieraus wird begreiflich, warum unser Verfasser, der sonst so viele Spuren hellenischer Bildung an sich trägt, und schon deßhalb mit den Ansichten seiner übrigen Landsleute bekannt seyn mußte, von Gnadenwirkungen und der himmlischen Liebe nie redet, und auch den Logos im philonischen Sinne gar nicht kennt, oder doch kaum berührt. Daß es aber in Alexandrien unter den gläubigen Juden nicht nur Platoniker, sondern auch Stoiker gab, darüber wird sich hoffentlich Niemand wundern, da ja in dieser Stadt, wie jetzt in Deutschland, die Meinungen aus aller Welt zusammenströmten. Und warum sollte gerade die Stoa keine Anhänger gefunden haben, die ja bei den Hellenen so gefeiert war, und den Juden schon wegen einer gewissen Aehnlichkeit mit der Moral ihres Gesetzes gefallen mußte.

b. Das Buch der Weisheit.

Wir gehen über zu demjenigen Denkmale jüdisch-alexandrinischer Bildung, das nach Philo's Schriften das meiste Interesse darbietet. Daß das Buch der Weisheit von einem Juden verfaßt sey, hat, so viel ich weiß, noch Niemand bezweifelt. Ebenso sind die Meinungen über Aegypten als

Ort der Abfassung, einig. Dagegen müssen wir die vielfach in Streit gekommene Frage, ob nur ein Verfasser oder mehrere anzunehmen seyen, berühren. Eichhorn, in seiner Einleitung in die Apokryphen, entscheidet sich (nach dem Vorgange früherer, wie Hubigantius: **prolegomena in scripturam sacram**, und Kleuker: Salomonische Denkwürdigkeiten pag. 288. Not. 10.) für zwei, wo nicht von verschiedenen Schriftstellern, doch zu verschiedenen Zeiten von demselben Verfasser geschriebene Abschnitte, deren erster sich von cap. I — XI. 1. der andere von da bis zum Ende erstrecken soll. Bretschneider geht noch weiter. Er läßt den zweiten Abschnitt Eichhorns gelten, aber den ersten zerlegt er noch in zwei Theile, von cap. I. — VI. 8., und von da bis cap. XI. 1. Gegen diese Zerstückelung des Buches haben sich in neueren Zeiten gewichtige Stimmen erhoben. De Wette, in seiner Einleitung in die Bücher des alten Testamentes, hat sich dagegen erklärt, ebenso der neueste Commentator unserer Schrift, Professor Baumeister in Rostock. Ich finde mich veranlaßt, dieser Ansicht von ganzem Herzen beizutreten. Wer die Weisheit Salomo's unbefangen liest, ohne den vorgefaßten Plan, seinen Scharfsinn an Auffindung verschiedener Bestandtheile an den Tag zu legen, wird in diesem Buche die Einheit nicht vermissen. Am wenigsten gefällt noch Bretschneiders Versuch, den ersten Abschnitt Eichhorns zu zerstückeln. Denn eben das, was am Ende sein Hauptbeweis für verschiedene Verfasser seyn soll, nämlich die Behauptung, daß im ersten Theile keine Spur alexandrinischer Theosophie vorkomme, ist, wie ich zeigen werde, vollkommen unrichtig. Die Dogmen sind vom ersten bis zum eilften Capitel, so wie von da bis an das Ende, ganz dieselben. Die Gründe Eichhorns für seine Theilung sind besser, aber eben so wenig Stich haltend. „Im ersten Theile sey die alte Geschichte des Volkes mit kluger Mäßigung gebraucht, im zweiten bis zur Ueberladung; im

ersten Theile sey Freigeisterei Quelle aller Laster, im zweiten Abgötterei; im ersten sey Tugend Grund der Unsterblichkeit, im zweiten Erkenntniß Gottes; im ersten Theile finde sich keine Spur von engherzigem Partikularismus, der zweite sey voll davon.“ cfr. Einleitung in die Apokryphen pag. 145. und 146.

Wir wollen diese Angaben der Reihe nach widerlegen. Daß vom 11. Capitel an die jüdische Geschichte weitläuftiger, und anders als in den vorhergehenden behandelt ist, kann nicht geläugnet werden, aber dieß beweist nicht im geringsten die Verschiedenheit der Verfasser, sobald dargethan werden kann, daß jene Abwechslung aus dem Charakter des Buches hervorgeht, oder sonst den Zusammenhang des Ganzen nicht zerreißt. Zu allen Zeiten hat man als Beweis dafür, daß eine Schrift von einem und demselben Verfasser herrühre, die Einheit des Planes gelten lassen. Diese aber kann zweifacher Art seyn. Entweder besteht sie in einer durchgearbeiteten logischen Anordnung, kraft welcher bald der Grundbegriff vorangestellt, und dann nach seinen Verzweigungen kunstgerecht zerspalten, oder umgekehrt, bald das Besondere zuerst dargelegt, und dann aus demselben der Hauptbeweis aufgebaut wird. Ein solches Verfahren befolgen die besten Werke der Alten, die Reden des Demosthenes, des Cicero, aber auch die Machwerke gelehrter Stümper; nur daß bei diesen neben der Gedankenarmuth das magere Gerippe eingeschulter Logik, wie bei abgequälten Lastthieren, grell hervortritt. Oder zweitens besteht die Einheit eines Werkes in einem Grundgefühle, das die verschiedenen Fäden zu einem Gewebe zusammenschlingt. Von dieser Art gibt es viele Werke, besonders von solchen Schriftstellern, denen die Kunst der Darstellung mangelt. Es ist eine gewöhnliche Eigenthümlichkeit solcher Schriften, daß sie in der Anordnung weder regelmäßig, noch schulgerecht sind, weil sich die einzelnen Sätze nicht in der richtigen

Reihenfolge, die nur der Verstand bestimmen kann, dem Gefühle darbieten, bis dasselbe oft mächtiger aufflammt und zur Leidenschaft wird, deren Naturkraft die stärksten Motive vorandrängt, einem jeden Satze seine gehörige Stelle anweist, und oft schöpferisch ein schönes Ganzes webt.

In diese zweite Klasse gehört das Buch der Weisheit. Ein doppeltes engverschlungenes Gefühl geht durch dasselbe durch, nämlich Nationalstolz auf den alleinigen Besitz göttlicher Offenbarung und höherer himmlischer Weisheit, verbunden mit bitterem Grolle gegen die heidnischen Beherrscher, welche das auserwählte, gottgeliebte Volk drückten, d. h. gegen die ägyptischen Hellenen und ihre Könige. Jenes erste Gefühl hat der Verfasser als Jude; das zweite ist aus den Zeitumständen, in denen er lebte, zu erklären, nämlich aus dem harten Joche der Ptolemäer, das auf den ägyptischen Juden lastete. Beide verhalten sich zu einander, wie der Grundcharakter eines Volkes zu den verschiedenen, bald glücklichen, bald unglücklichen Epochen seiner Geschichte, und sind folglich auf's innigste mit einander verbunden. Alles Uebrige, der Preis Salomo's, die Schilderung der Urzeit des Volkes, kann als Einkleidung der genannten Grundidee betrachtet werden, und läßt sich leicht in diesen Rahmen einreihen.

Versuchen wir dieß. Das Buch beginnt mit einem Aufrufe an die Könige, Gerechtigkeit zu üben, und den Herrn zu suchen. Dieser Anfang ist natürlich. Der Verfasser geht von dem aus, was ihn zunächst drückt, er hat die Menschen vor Augen, wie sie sind, und nicht seyn sollten. Dem Scheine nach ist der Aufruf allgemein, und betrifft alle Menschen; in Wahrheit aber sind vorzugsweise diejenigen gemeint, unter denen der Verfasser lebte, und die Herrscher, denen sein Volk gehorchte. Er sagt, der Herr sey leicht zu finden, wenn man ihn nur ernstlich suche. Diese Behauptung scheint unserer Ansicht vom Buche der Weisheit zu widersprechen, da nach

derselben nur die Juden höhere Wissenschaft und Tugend besitzen. Aber man erinnere sich, daß die Schuld der Heiden um so größer wird, wenn sie das Heil, bei der Möglichkeit, es zu erringen, durch eigenen Frevel verschmähen, und daß die niederen Grade den anderen Nationen wohl gestattet seyn mögen, während die höchste Stufe im alleinigen Besitze der Juden bleibt. Sofort wird durch einen natürlichen Uebergang das nichtige und vergängliche Glück der Bösen und ihr künftiges Verderben, so wie die gewisse Seligkeit der Frommen geschildert. Cap. I. — V. Im sechsten Capitel wiederholt der Verfasser den Aufruf an die Könige, zum deutlichen Beweise, daß er auch im Anfange nicht zufällig war, sondern wesentlich in den Plan des Ganzen gehörte. Hier tritt nun auch der erdichtete Held des Buches offen auf; es ist Salomo, der zur Weisheit ermahnt, und die Art beschreibt, wie er sie selbst errungen. Denn vielfach war dieser König durch die Sage verherrlicht, und noch heut zu Tage gilt er im Oriente als Muster erhabener Einsicht. Die Weisheit selbst, deren Preis ihm in den Mund gelegt wird, hat in der alexandrinischen Theosophie drei Seiten. Sie kann betrachtet werden als inneres Princip der Seelen, als weltschöpferische Kraft, und als Lenkerin und Führerin des auserwählten Volkes Israel. In dieser dreifachen Beziehung erscheint sie bei Philo, wie wir oben gezeigt haben; ebenso aber auch in dem Buche der Weisheit. Die zwei ersten Punkte nämlich treten cap. VII. — IX. hervor. Dem dritten und schon an sich reichhaltigsten (weil er allein die Erfahrung berührt) sind die übrigen Capitel bis an das Ende geweiht, nur daß hier allmählig (schon cap. X. 20., also schon in dem ersten Abschnitte Eichhorns) Gott an die Stelle der σοφία gesetzt wird. Dieß darf nach der richtigen Auffassungsweise nicht befremden; es kommt daher, weil von cap. VII. — XIX. das andere Hauptgefühl vorherrscht, nämlich der Stolz über den aus-

schließenden Besitz göttlicher Offenbarung, über die alleinige Erwählung der jüdischen Nation. Für dieses Gefühl ist es gleichgültig, ob Gott oder sein ewiger Abfluß, die Weisheit, Subjekt ist; denn beide Begriffe sind in geschichtlicher Beziehung, von der es sich hier handelt, eins und dasselbe. Sofort werden neben den Wohlthaten Gottes gegen seine Lieblings-Nation auch die Strafgerichte über die heidnischen Völker geschildert, wobei der Verfasser mit sichtbarer Leidenschaft sich über die Plagen der Aegypter verbreitet, und bedeutsam schließt das Buch mit den Worten: κατὰ πάντα γὰρ κύριε ἐμεγάλυνας τὸν λαόν σου καὶ ἐδόξασας, καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ παριστάμενος. Es ist kein Zweifel, daß dieser letztere Satz einen Trost und also auch eine Verheißung für die Gegenwart enthält, und, so verstanden, gibt er dem Aufrufe an die Könige im ersten Capitel eine drohende Deutung, und dem ganzen Buche einen schönen Schluß.

Ich hoffe, man wird diese Ansicht von unserer Schrift für wahr, oder der Wahrheit am nächsten kommend, ansehen. Sobald man freilich voraussetzt, der Verfasser habe nichts anderes als eine metaphysische Beschreibung der Weisheit geben wollen, so ist unbegreiflich, daß weder in den fünf ersten Capiteln, noch in den neun letzten von ihr die Rede ist. Allein diese Voraussetzung ist falsch; er wollte in der Weisheit seine Nation verherrlichen; er wollte sie als Eigenthum Israels darstellen. Aber sein Volk war damals unterdrückt, und lebte unter dem Joche heidnischer Könige; darum die Aufforderung an diese, gerecht zu seyn, und sich durch Tugend der Herrschaft würdig zu zeigen, und dem erhabenen Beispiele des weisesten aller Könige nachzuahmen. Aber weil er wohl wußte, daß seine Ermahnung kein Gehör finden werde, verbindet er zugleich damit furchtbare Drohungen, welche durch die Hinweisung auf die alten Beispiele der

israelitischen Geschichte verstärkt werden. Ich setze hiebei voraus, daß unser Verfasser mit jenem Aufrufe nicht alle Fürsten der Erde zusammen, wie die Worte lauten, sondern namentlich die Beherrscher des Landes, in dem er lebte, nämlich Aegyptens, im Auge hatte; denn im entgegengesetzten Falle müßte man annehmen, daß er ohne alle Rücksicht auf die Gegenwart schrieb, welche Meinung schon durch den inhaltschweren Schluß des Buches widerlegt wird.

So viel über den ersten Grund Eichhorns. Die übrigen werden durch den einzigen Philo widerlegt. Denn auch dieser, weit gebildeter als Pseudosalomo, erklärt bald die Abgötterei, bald den Atheismus für die größte Sünde; beide sind nur verschiedene Seiten desselben Lasters; wo Atheismus, da ist auch Aberglauben, jener bei den Gebildeten, dieser bei dem gemeinen Volke, oft auch in denselben Personen. Ferner erklärt auch Philo bald die Tugend, bald die Erkenntniß Gottes für Grund der Seligkeit; denn Tugend ist ihm, wie allen Mystikern, gleich Weisheit, deren Vollendung die Erkenntniß Gottes ist. Deßgleichen huldigt Philo in hundert Stellen dem Grundsatze, daß nur Heiligkeit vor Gott gelte; und doch ist ebenderselbe, wie wir gezeigt haben, strenger Partikularist, und hält Israel für das auserwählte Volk. Folglich verdienen jene Einwürfe Eichhorns gar keine Berücksichtigung.

Uebrigens ist leicht zu sehen, daß dieser mühselige Gelehrte das größte Gewicht auf den letzten Grund legte. Denn bei dem damaligen Stande des Rationalismus, und in der Göttinger Schule galt der sogenannte Partikularismus für den ärgsten Gräuel. Weil er nun in den ersten zehn Capiteln keine deutliche Spuren davon fand, (wiewohl schon das zehnte Capitel dieser Ansicht huldigt) so schloß er, daß die folgenden Abschnitte nicht von demselben Verfasser herrühren. Schade, daß dieser Schluß auf eine Schulansicht des 18. Jahr-

hunderts gebaut ist, die wider alles Recht auf die Zeiten vor Christus übergetragen wird. Allein

Mein Freund! die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigener Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Freilich gilt dieß mehr oder minder für alle Historiker, welche vergangene Jahrhunderte schildern. Aber immer bleibt es ihr höchstes Verdienst, sich von diesem Mangel möglichst frei zu halten, und, den alten Mustern gemäß, Sachen, statt angeschulter Meinungen, zu geben.

Was sich über das Zeitalter und die Person des Verfassers unserer Schrift sagen läßt, werden wir besser am Ende nachholen, und gehen jetzt zur Darstellung seiner Theologie über.

Die allegorische Erklärung kannte und übte er; **cfr. cap. XVIII, 24.** Der Hohepriester Aaron überwand den Zorn des Würgengels, denn auf seinem Prachtgewande war die ganze Welt abgebildet, die Herrlichkeit der Väter auf dem vierfachen Steine eingegraben, und deine Majestät auf seiner Kopfbinde. Hiemit vergleiche man drittes Buch **de vita Mosis. Mang. II. 153.**, und deßgleichen Josephus **antiq. III. cap. VII. 7.** Diese geheimnißvolle Deutung des Priestergewandes setzt voraus, daß unser Verfasser auch in anderen jüdischen Gebräuchen und Gesetzen einen höheren Sinn fand, und also der Allegorie zugethan war. Hiefür spricht ferner **cap. XVI. 6., 7.** — Auch als giftige Schlangen über sie kamen, bliebst du dennoch nicht unversöhnlich (**cfr. Num. XXI. 6.**). Nur auf kurze Zeit wurden sie zur Warnung erschreckt. Denn sie bekamen ein Sinnbild der Rettung zur Erinnerung an dein Gesetz. Wer auf jenes Bild sah, wurde gerettet, nicht durch die Kraft des angeschauten Gegenstandes, sondern durch dich,

den Erretter Aller. — Σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας, ἐις ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου. Letztere Worte könnten recht gut den Gegenstand oder die höhere Bedeutung des Symboles bezeichnen. Die eherne Schlange war ein Sinnbild des rettenden, heilbringenden Gesetzes, ganz so, wie auch Philo jene Schlange wegen ihres ehernen Stoffes zum Symbole der Enthaltsamkeit und des Gehorsams gegen die geistigen Gebote des Gesetzes macht; sie befreite als solches die Anschauenden, zwar nicht als wirkende Ursache, sondern als Mittel. Sie war also zugleich Sinnbild der Rettung und des Gesetzes. Doch mag der Satz „ἐις ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου" auch für sich genommen werden. Die Schlange sollte Israel zugleich an das schwer übertretene Gesetz erinnern. Jedenfalls weist der Ausdruck σύμβολον auf eine tiefere, von der wörtlichen abgehende, Deutung hin; denn im Texte steht nichts davon, daß die Schlange bloßes Symbol gewesen, noch daß der Herr, und nicht ihr Anblick, die Reuigen gerettet habe. Noch stärker zeugen für die Allegorie, cap. I. V. 13., 14.:

Ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων. Ἔκτισε γὰρ ἐις τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι ἁι γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου, οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς.

Die Worte σωτήριοι ἁι γενέσεις τοῦ κόσμου, zum Segen geschaffen ist alle Kreatur, so wie die folgenden καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου weisen bestimmt auf den Baum der Erkenntniß (Genes. II. 17.) hin. Eben so gewiß ist es, daß sie den Wortsinn dieser Erzählung verwerfen; denn der Ton der ganzen Stelle ist polemisch.

Endlich läßt sich noch für die Bekanntschaft unseres Verfassers mit der Allegorie der mystische Gebrauch gewisser Worte anführen, wie τὸ φῶς τῆς δικαιοσύνης, ὁ ἥλιος für eben diesen Begriff, und im entgegengesetzten Sinne ἔρημος ἄβατος (cfr. cap. V. 6., 7.) und πλοῦτος (cap. VII. 13., cap.

VIII. 18.); denn eben solche Worte sind es, auf die Philo sein ganzes System baut.

Doch wenn alles dieß nicht wäre, so würde das zehnte Capitel zur Genüge dafür sprechen, daß Pseudosalomo der Allegorie zugethan war. Hier wird die Sophia, die nach dem siebenten Capitel ein ewiger Ausfluß der Gottheit ist, in der Feuerwolke gefunden, und die ganze Wunderführung Israels wird ihr zugeschrieben. Dieß konnte ohne allegorische Deutung der betreffenden Stellen im Exodus nicht geschehen, da nach diesen der Engel des Herrn oder der Herr selbst in der Wolke war, und das auserkorene Volk leitete. Es ist also so viel als gewiß, daß Pseudosalomo die Allegorie kannte und übte.

Auch in der Lehre von Gott stimmt er mit Philo zusammen. Gott ist ein Lichtwesen; dieß ist der Sinn von cap. VII. 26., wo die Weisheit so gepriesen wird: „Sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein reiner Spiegel seiner Allmacht, ein Ebenbild seiner Güte.“ Unter *φῶς ἀΐδιον* muß Gott verstanden werden, wie leicht zu sehen ist. Daß er Gott als das reinste Urlicht dachte, geht auch aus der Vergleichung im 29. Verse desselben Capitels hervor:

Ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν, φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα.

Wenn die Weisheit das reinste Licht ist, so muß dieß noch mehr von ihrem Urbilde, dem göttlichen Wesen, gelten.

Gott ist ferner allmächtig, allwirksam; alles Gute im Menschen ist sein Werk. So cap. VIII. 21., wo Salomo spricht: „Weil ich wohl wußte, daß ich auf keinem anderen Wege zur Herrschaft über des Körpers Lüste gelangen könne, als wenn Gott es verleiht, so wandte ich mich an den Herrn, (und dieß war schon ein Beweis von Einsicht, daß ich wußte, von wem das Gute kommt), und bat ihn darum. *Γνοὺς δὲ, ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ (καὶ*

τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως, τὸ εἰδέναι, τίνος ἡ χάρις) ἐνέτυχον τῷ κυρίῳ, καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ. Bestimmt spricht diese Stelle den Satz aus, daß alle geistigen Güter von oben kommen, daß also der Mensch keine eigene Kraft zum Guten habe. Das Einschiebsel καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως stellt diesen Satz recht eigentlich als Dogma der Zeit hin. Ebenso cap. VII. 16. „In Gottes Hand sind wir selbst, unsere Reden, aller Verstand und alle Wissenschaft künstlicher Werke: ἐν γὰρ χειρὶ αὐτοῦ ἡμεῖς, καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν, πᾶσά τε φρόνησις, καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη. Unter ἐργατεῖαι sind künstliche Zubereitungen aus Pflanzensäften, Beschreibung der Himmelskreise, und Dinge der Art zu verstehen, die in den folgenden Versen genannt werden. Besonders wird die Weisheit, unserem Verfasser das erhabenste Gut, von Gott abgeleitet, weßhalb der Ewige cap. VII. 15. ὁδηγὸς τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν διορθωτὴς genannt wird. Bei Philo ist nun mit der Allwirksamkeit Gottes und mit der Behauptung, daß die menschliche Natur nichts Gutes aus sich vermöge, zugleich die Lehre verbunden, daß Gott außer aller Berührung zum Bösen stehe. Ebenso Pseudosalomo. Hieher gehört cap. I. 12 — 16.

Strebet nicht zum Tode durch böse Thaten,
Zieht nicht das Verderben auf euch durch lasterhaftes Leben.
Denn Gott ist nicht Urheber des Todes,
Noch freut er sich des Untergangs der Lebenden;
Sondern zum Leben und Fortbestand hat er Alles geschaffen,
Zum Heile soll alle Kreatur dienen.
Es ist kein Gift des Verderbens in ihr,
Noch soll das Todtenreich auf Erden herschen.
Die Frömmigkeit hilft zum ewigen Leben;
Aber die Gottlosen rufen mit ihrem Thun und ihren Worten den Tod herbei;
Sie halten ihn für ihren Freund, und eilen in's Verderben,

Sie haben einen Bund mit ihm gemacht,
Denn sie sind würdig, seinem Reiche anzugehören.

Das Wort ἐτάκησαν im 16. Verse läßt eine zweifache Bedeutung zu: entweder so, wie wir übersetzt haben, oder vielleicht besser: sie schmelzen mit ihm zusammen, sie haben ihn so lieb, daß sie gleichsam ein Leib und eine Seele mit ihm geworden sind.

In diesen Versen ist nun der allgemeine Satz niedergelegt, daß nur das Gute im göttlichen Weltplane begriffen, während das Böse durch menschliche Schuld nebenher eingeführt worden sey. Es ist zwar nur vom Tode die Rede, aber θάνατος hat hier auch eine sittliche Bedeutung; er ist der Gipfel alles Bösen.

Die Eigenschaften Gottes, der Reihe nach, herzuzählen, wäre unnöthig, nur dieß bemerken wir, daß unser Verfasser, gleich den anderen Alexandrinern, die Liebe des Höchsten gerne hervorhebt. So cap. XI. 24 — 27.

Du erbarmst dich über Alle, weil du Alles vermagst;
Du bist nachsichtig gegen die Sünden der Menschen,
Damit sie zur Buße geleitet werden.
Du liebst Alles, was da ist, Du verabscheust keine Kreatur,
Denn du hättest sie gar nicht geschaffen, wenn du sie hassen würdest.
Wie könnte auch etwas fortdauern, wenn du nicht wolltest?
Wie könnte etwas bestehen, wenn du es nicht in's Leben gerufen hättest?
Du schonest Aller; denn sie sind dein Eigenthum,
O Herr und Freund der Seelen!

Man bemerke besonders den Ausdruck καλεῖν von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, ganz wie bei Philo und Paulus. Auch sonst wird die Gnade und das Erbarmen Gottes vielfach gepriesen. So cap. III. 9.: „Die Gnade und das Erbarmen erstreckt sich über alle seine Auserwählten;"

und cap. IV. 15.: *χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ.* Selbst die Namen, die unser Verfasser von Gott gebraucht, erinnern an Philo. Er nennt ihn cap. XIII. 1. *τὸν ὄντα.* Noch ein anderer Name, ibidem V. 3., ist merkwürdig. Gott heißt nämlich *ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης.* Ein schönes Bild, das schon für sich allein, ohne andere Beweise, für einen hellenistischen Verfasser unseres Buches sprechen würde; denn in keiner jüdäischen Schrift wird man je die Schönheit im griechischen Sinne gepriesen finden.

Alle diese Aussagen über das Wesen Gottes sind nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß der menschliche Geist Gott zu erkennen vermöge. Dennoch finden sich Spuren vom Gegentheile und von der wohlbekannten alexandrinischen Lehre, daß Gott seinem Wesen nach dem Mensche[n] unbegreiflich sey. So cap. IX. 13 — 17.

Welcher Mensch mag die Absichten Gottes ergründen,
Wer seinen Willen erforschen?
Denn schwach ist der Sterblichen Denkkraft,
Und dem Irrthum unterworfen ihre Gedanken. —
Kaum vermögen wir das zu errathen, was auf Erde[n] geschieht,
Nur mit Mühe erforschen wir, was vor unsern Augen i[st]
Wo wäre nun der Mensch, der das Himmlische ausspähe[n] könnte!
Wer hat je deine Rathschläge erkannt,
Wenn du ihm nicht deine Weisheit gegeben,
Wenn du ihm nicht deinen heiligen Geist aus des Himme[ls] Höhen gesendet hast?

Diese Stelle beweist zur Genüge, daß der Mensch, nach unseres Verfassers Ansicht, aus eigener Kraft die Gottheit nicht zu erkennen vermag. Ob ihm aber durch den heiligen Geist, oder die Weisheit, eine vollkommene Wissenschaft des höchsten

Wesens zu Theil werde, ist nicht gesagt, und dürfte sehr zu bezweifeln seyn. Denn wenn er auch cap. **VI. 24.** dem Salomo die Worte in den Mund legt: „Was die Weisheit ist, will ich verkünden, und ihre Geheimnisse euch nicht vorenthalten," — so beweißt dieß doch kein adäquates Erkennen der Gottheit und ihrer Tiefen. Andererseits darf man auch nicht vergessen, daß Salomo hier als Hierophant, als Gefäß himmlischer Offenbarung, redet.

Dagegen kann, ganz wie bei Philo und Paulus, das höchste Wesen, seiner Existenz nach, aus der Natur erkannt werden, und diese Erkenntniß wird jedem Menschen zur Pflicht gemacht. So cap. **XIII. 1—9.**

> Thoren sind alle Menschen von Natur, die Gott nicht erkannten, und aus der Schönheit der Welt den, der da ist, nicht erforschten, noch aus seinen Werken den Schöpfer ergründen mochten; sondern Feuer oder Wind, oder die schnellbewegte Luft, oder den Kreis der Sterne, oder des Wassers Kraft, oder des Himmels Lichter für weltbeherrschende Götter hielten. War es die Schönheit dieser Dinge, die sie verleitete, dieselben für Götter zu halten, so sollten sie erkennen, um wie viel besser der Herr derselbigen ist: denn der Urheber aller Schönheit hat sie erschaffen. War es aber ihre Kraft und ihre Gewalt, so mochten sie aus dieser erschauen, um wie viel mächtiger ihr Schöpfer seyn muß; denn aus der Größe und der Schönheit des Geschaffenen läßt sich des Schöpfers Eigenschaft erschließen. Doch von einer Seite verdienen sie geringeren Tadel, weil die Menschen, auch bei dem festen Willen, Gott zu finden, leicht in Irrthum gerathen. Denn an seine Werke halten sie sich und suchen ihn; da werden sie durch die sinnliche Anschauung gefangen, weil so schön ist, was sie vor Augen sehen. Allein im Ganzen sind sie nicht entschuldbar. Denn wenn sie es so weit brachten,

daß sie der Welten Endlichkeit erkannten, so hätten sie auch ihren Herrn und Schöpfer ergründen sollen.

Das Wort φύσει im ersten Verse ist, wie der Zusammenhang zeigt, nicht auf die allgemeine menschliche Natur zu beziehen, sondern auf die besondere Eigenthümlichkeit der thörichten Götzendiener. Die Imperative γνώτωσαν und νοησάτωσαν im dritten und vierten Verse heißen dem Sinne nach: „sie hätten erkennen sollen;“ aber diese Form ist lebhafter; es ist, als ob der Redende vor den Abgöttischen stünde, und sie ihres Irrthums überführte. Im sechsten Verse macht sich der Verfasser einen Einwurf. Ihre Schuld ist einerseits geringer, weil der Mensch, durch die Schönheit der Welt und ihrer Theile leicht gefesselt, statt mit seinen Schlüssen weiter vorzudringen, bei der sinnlichen Anschauung stehen bleibt; dennoch sind sie unentschuldbar. Denn wenn sie einmal erkannten, daß die Welt nicht aus sich entstanden, sondern endlich sey, so hätten sie auch vollends den Herrn ergründen sollen. Jene erste Erkenntniß aber hatten sie; denn auch dem rohesten Götzendienste liegt der Glaube zu Grunde, daß das Sichtbare, die Welt und ihre Theile, aus einem höheren unbekannten Wesen hervorgegangen sey. Die Worte στοχάζεσθαι τὸν αἰῶνα sind an sich dunkel; aber der Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber zu, daß unsere Uebersetzung den richtigen Sinn ausdrückt. Αἰὼν bezeichnet die Welt als etwas Geschaffenes, Endliches.

Diese Stelle spricht nun, wie oben gesagt worden ist, die Möglichkeit aus, Gottes Existenz aus der Natur zu erkennen, und macht dieß dem Menschen sogar zur Pflicht. Weiter als auf die Existenz und die den Werken entsprechenden Eigenschaften geht der Schluß nicht. Wenn es daher im neunten Capitel heißt, Gott sey den Menschen unbegreiflich, so trifft diese Behauptung sein inneres Wesen; und

wenn die göttliche Weisheit, oder der heilige Geist, höhere Kenntniß bringt, so müssen diese Mittel himmlischer Offenbarung die verborgene Seite der Gottheit aufhellen. Aber daß ein Mensch mit Hülfe derselben ganz und vollständig das göttliche Wesen durchschaue, diese Meinung möchte ich unserem Verfasser keineswegs beilegen.

Alles, was wir seither beigebracht haben, deutet darauf hin, daß unser Verfasser die alexandrinische Grundlehre vom verborgenen Gotte theilte, daß er dieselbe Ansicht, welche Aristobul mit den Worten ausdrückt:

ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.

auch als die seinige betrachtete. So ist es auch. Gott wohnt nach ihm im Himmel; darum fleht Salomo im neunten Capitel V. 10.: „Sende deine Weisheit aus den heiligen Himmeln, schicke sie mir zu vom Throne deiner Majestät.“ *Ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν*, womit zu vergleichen ibidem V. 17. Die Mehrzahl *ἅγιοι οὐρανοὶ* hat ihren guten Grund; denn die Juden dachten sich, wie wir bei Philo nachgewiesen haben, mehrere Kreise des Himmels über einander; der höchste und reinste derselben war die königliche Burg Gottes, *βασίλειον θεοῦ*.

Gott wohnt also im Himmel, dieweil er seine Weisheit von dort herabsendet. Aber, wiewohl er allwirksam ist, und auf Erden Alles vollendet, so berührt er dieselbe nie. Darum bei unserem Verfasser, sobald von göttlichen Wirkungen in die Ferne die Rede ist, dieselben abstrakten Begriffe, die wir bei den übrigen Alexandrinern fanden, nämlich *πρόνοια* und *δίκη*. So cap. XIV. 3. „Deine Vorsehung, o Vater, lenkt die Schiffe auf dem Meere.“ Ebenso cap. XVII. 2., wo er von den Aegyptern den Ausdruck braucht: *φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας*. Das Wort *δίκη* kommt vor, cap. I. 8. Der Uebelthäter wird der Strafe nicht entgehen: *οὐδὲ μὴν παρο-*

δεύσῃ αὐτὸν ἐλέγχουσα ἡ δίκη, und cap. XIV. 31. Der Verfasser spricht hier von den Meineiden der Heiden gegen ihre falschen Götter; daß diese nichtig sind, wird sie nicht vor Strafen schützen. Denn nicht auf die Macht des angerufenen Götzen kommt es an, sondern auf die Sünde selbst. Eine jegliche Uebertretung des Gottlosen wird von dem himmlischen Rächer bestraft. Bündiger lautet der griechische Text: οὐ γὰρ ἡ τῶν ὀμνυομένων δύναμις, ἀλλ' ἡ τῶν ἁμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται ἀεὶ τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν. Ebenso cap. XI. 21. Gott hätte die abgöttischen Feinde Israels mit einem Schlage vernichten können, wenn er wollte: ἑνὶ πνεύματι πεσεῖν ἐδύναντο ὑπὸ τῆς δίκης διωχθέντες, καὶ λικμηθέντες ὑπὸ πνεύματος δυνάμεώς σου.

Dieß sind allerdings nur minder wichtige Spuren der Lehre vom außerweltlichen Gotte. Aber unser Verfasser hat außerdem einen sehr bestimmten und ausgebildeten Begriff von einem großen Mittelwesen zwischen dem Unendlichen und der Welt, ich meine die Σοφία, deren Theorie wir jetzt auseinander setzen wollen.

Was wir schon oben bei dem Siraciden nachgewiesen haben, wird hier zur vollen Gewißheit, nämlich, daß die Alexandriner ihren neuen Begriff der σοφία mit dem traditionellen des πνεῦμα ἅγιον oder θεῖον vereinten, und dadurch auf die Lehre des alten Testamentes aufimpften. Der Beweis kann bis zur Evidenz geführt werden. Beginnen wir gleich mit dem ersten Kapitel Vers 4 — 7.

In eine arglistige Seele ziehet die Weisheit nicht ein,
Noch wohnt sie in einem Leibe, der der Sünde dient;
Denn der heilige Geist, von dem alles Wissen stammt,
flieht das Arge;
Er entfernt sich von unverständigen Herzen,
Und kann da nicht wohnen, wo Ungerechtigkeit herrscht.

Denn, obwohl die Weisheit ein Geist ist, der die Menschen liebt,
So läßt sie doch denjenigen nicht ungestraft, der Arges redet,
Dieweil Gott Zeuge ist seines Innersten, und seine tiefsten Gedanken erforscht,
Und die Reden seiner Lippen höret.
Denn der Geist des Herrn erfüllet die Erde,
Und er, der Alles zusammenhält, vernimmt jegliche Rede.

Ueber die Worte „ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμάρτίας werden wir uns weiter unten näher erklären. Ἀσύνετος im fünften Verse steht für φαῦλος oder κακὸς. Denn Unverstand ist für den Alexandriner Quell aller Sünde, wie Weisheit zugleich die höchste Tugend ist. Ἐλεγχθήσεται muß nach dem Zusammenhange den Sinn haben, den wir in die Uebersetzung legten. Es heißt eigentlich: „sie wird überführt und zu Schanden,“ d. h. es wird ihr Kund gethan, daß sie in einer solchen Behausung nicht wohnen dürfe. Unsere Ansicht von der Verbindung der zwei ersten Glieder des sechsten Verses ist in der Uebersetzung ausgedrückt. Τῶν νεφρῶν αὐτοῦ, das bekannte hebräische Bild für die innersten Gedanken. Hat ja auch φρὴν im Griechischen dieselbe zweifache Bedeutung. Γνῶσιν ἔχει φωνῆς ist, wie der Paralellismus zeigt, so viel als ἀκουστὴς τῆς γλώσσης.

Es fällt in die Augen, daß die beiden Worte σοφία und πνεῦμα ἅγιον in dieser Stelle als gleichbedeutend erscheinen, denn sie wechseln mit einander ab, als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Eben so gewiß ist andererseits, daß beide Begriffe hier dieselbige Bedeutung haben, wie in den übrigen Abschnitten des Buches. Die Weisheit oder der Geist ist zugleich eine Weltkraft und der Quell, aus welchem die Seelen alle Weisheit und Tugend schöpfen. Dieß sind die beiden Hauptmerkmale, welche durch unsere ganze Schrift

hindurchgehen, und auch den philonischen Begriff der σοφία umfassen. Bretschneider, verleitet durch die Annahme, daß die sechs ersten Capitel einen verschiedenen Verfasser haben, und in die Zeit der Makkabäer gehören, läugnet obigen Satz, und behauptet, die hier enthaltenen Aussagen seyen aus Ps. 139, 7. und Jeremias XXIII. 23. entnommen. Schade, daß in letzterer Stelle gar nicht vom Geiste Gottes, in ersterer nicht von einem Geiste, der die Welt zusammenhält, in beiden zusammen nicht von einem Geiste, der der Weisheit gleich seyn soll, die Rede ist. Bretschneider mag sich wenden und drehen, wie er will, nie wird er aus unseren Worten das πνεῦμα ἑνωτικὸν Philo's herausdeuten. Dieser Begriff gehört nun nicht in den Lehrkreis des Pentateuchs, er ist auch nicht aus den Propheten entnommen, wie Bretschneider will, sondern aus einer mystischen Deutung von Genes. I. 2.:

Καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

entstanden, wie wir an seinem Orte nachgewiesen haben.

Also der alexandrinische Begriff σοφία ist in unserer Stelle mit πνεῦμα ἅγιον vereint und verschmolzen. Dasselbe geht hervor aus cap. VII. 7., wo Salomo von sich sagt:

Ich habe gebetet, und Einsicht ward mir zu Theil;
Ich habe den Herrn angerufen, und es kam mir der Geist der Weisheit.

(Ἐπικαλεσάμην, καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας.)

Ebenso ibidem V. 27.:

Die Weisheit steigt von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herab,
Und macht Freunde Gottes und Propheten.

κατὰ γενεὰς ἐις ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους Θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Das erste Merkmal des heiligen Geistes nach dem alten Testamente ist, daß er auf die Propheten herniederfährt, wenn sie die Zukunft, oder Gottes Wort, verkündigen sollen. Wenn nun hier die eigenthümlichste

Wirkung des heiligen Geistes auf die Weisheit übergetragen wird, so ist dieß der klarste Beweis, daß unser Verfasser beide Namen als verschiedene Zeichen für dieselbe Sache betrachtete. Noch gehört hieher die Stelle cap. IX. 17.: *βουλὴν δὲ σου τις ἔγνω, ἐι μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν, καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων.* Beide Worte bezeichnen hier abermals dasselbe.

Die *σοφία* oder das *πνεῦμα θεοῦ* ist nun erstens kosmisches Band, oder eine Kraft, die durch die ganze Welt ergossen ist und sie zusammenhält. So vom *πνεῦμα* in der schon angeführten Stelle, cap. I. 7.: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.* Ebenso cap. VIII. 1. von der Weisheit: *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐις πέρας ἐυρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς.* Dort ist es der Geist, hier die Weisheit, von beiden aber wird dasselbe behauptet.

Zweitens, die Kraft, die bald *σοφία*, bald *πνεῦμα* heißt, steht in besonderer Beziehung zum Menschen, als dem vernunftbegabten und edelsten Theile der Schöpfung, und zwar ist vorerst *πνεῦμα* das innerste Wesen des menschlichen Geistes. So cap. XII. 1.:

Dein unvergänglicher Geist ist in Allen.

Τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι. Das Beiwort *ἄφθαρτον* beweist, daß hier nicht an das physische Leben zu denken sey, denn dieses ist vergänglich; sondern *πνεῦμα* bedeutet den Quell des geistigen Lebens, das Göttliche im Menschen, das, wodurch der Mensch zum vernünftigen Wesen wird. Ferner ist *πᾶσι* nicht sächlichen Geschlechtes sondern männlichen, es muß *ἀνθρώποις* hinzugedacht werden; hiefür spricht der Zusammenhang mit dem folgenden Verse. Wir haben also hier denselben Satz, den der Dichter des Proömiums der Sibyllinen mit den Worten ausdrückt:

Πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ.

und dem auch Philo huldigt, indem er den λόγος zur gemeinschaftlichen Wurzel der Seelen macht. Indessen glaube ich nicht, daß unser Verfasser für πνεῦμα in dieser Bedeutung auch σοφία sagen würde, so wenig als πνεῦμα ἅγιον, weil nämlich bei diesen Worten schon der Ausdruck an einen höheren, von außen strömenden Born himmlischer Güter erinnert. Denn die σοφία und das πνεῦμα ἅγιον sind ferner auch Quell der Weisheit und Tugend, sofern diese Himmelsgaben nicht angeboren sind, sondern von außen durch göttliche Wirkung in die Seelen strömen. Die σοφία ist Quell der Weisheit und Tugend. Dieß ist der Hauptgedanke des ganzen Buches. Von den einzelnen Stellen wollen wir nur eine, besonders bemerkenswerthe, anführen, cap. VIII. 4—7.

Sie ist eingeweiht in die Geheimnisse göttlichen Wissens,
Sie hat alle seine Werke erforscht.
Gilt Reichthum für ein schätzbares Gut im Leben?
Was ist reicher als die Weisheit, die Alles thut.
Ist Klugheit wirksam?
Welches unter allen Wesen ist kunsterfahrener als sie?
Wenn du Gerechtigkeit liebst,
So wisse, daß ihre Früchte lauter Tugenden sind.
Denn sie lehret Mäßigung und Klugheit,
Gerechtigkeit und Tapferkeit, das Nützlichste im Menschenleben.

Der Ausdruck μύστις, im vierten Verse, ist von den Mysterien entlehnt. Die Worte ἡ τοῦ θεοῦ ἐπιστήμη möchte ich nicht, wie andere Erklärer, subjektiv, als das bezeichnend, was Gott weiß, denken, sondern in dem gewöhnlichen Sinne, und objektiv nehmen: Sie ist tief eingeweiht in die Kenntniß des göttlichen Wesens. Der Ausdruck αἱρέτις muß, kraft des Paralellismus, so wie auch wegen des Zusammenhanges, eine ähnliche Bedeutung haben, wie μύστις; wirklich kommt αἵρεσις bei den Alexandrinern häufig vor, und bezeichnet eine

gewisse philosophische Ansicht, besonders eine geheime. So braucht es Philo von den Therapeuten, und auch in der Apostelgeschichte cap. XXIV. 5., 14. wird es auf die neuentstandene christliche Gesellschaft angewandt. *Αἱρέτης* kann nun einen Schüler oder Anhänger einer solchen Lehre bezeichnen, und der Sinn wäre dann: „sie ist in sein Thun eingeweiht,“ also auf's Wort dasselbe, was cap. IX. 9. durch den Satz ausgedrückt wird: *ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου.* Der fünfte Vers ist gewiß nicht so zu nehmen, wie ihn einige verstanden wissen wollen: Die Weisheit sey reich, weil man durch dieselbe alle möglichen Schätze erwerben könne — diese niedrige, fast kaufmännische Deutung entspricht den erhabenen Ansichten Pseudosalomos durchaus nicht — vielmehr sind unsere Worte mystisch zu erklären: Wenn du Reichthum wünschest, so wende dich der Weisheit zu, denn gleichwie diese (als Schöpferin und Ordnerin der Welten) Alles vermag und Alles bewirkt, so wirst du in ihrem Besitze geistigen Reichthum und alle wünschenswerthe Güter erringen. Auf ähnliche Weise ist auch der sechste Vers zu verstehen. Der siebente stimmt auffallend mit Philo's Lehre überein, denn auch dieser leitet, wie wir oben gezeigt haben, die vier Cardinaltugenden aus der göttlichen *σοφία* ab.

In diesem Sinne ist nun die *σοφία* oder das *πνεῦμα* dem Menschen nicht angeboren, noch allen gemein, sondern sie strömt als Himmelsgabe von oben gottliebenden Seelen zu. So in der schon angeführten Stelle, cap. I. 4 — 6. Deßgleichen bittet Salomo cap. IX. um dieselbe, als um ein göttliches Geschenk. Allein wenn ein Mensch reines Herzens ist, so kann er sie leicht finden. So cap. VI. 12.: *λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία, καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτὴν, καὶ εὑρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν.* Freilich ist hier ein Cirkel. Denn schon der Wunsch, sie zu besitzen, ist Weisheit, schon das reine Herz, in das sie

allein eingeht, ist ihr Werk. Deßwegen müßte Pseudosalomo eigentlich lehren: die Weisheit wird nicht sowohl denen zu Theil, welche Gott lieben, sondern vielmehr denjenigen, welche von Gott geliebt werden. Wer sie aber einmal besitzt, der ist selig, und hat Unsterblichkeit im höchsten Sinne des Wortes. Dieß ist der Inhalt des siebenten und achten Capitels, namentlich gehört der 17. Vers des letzteren Abschnittes hieher: ἀϑανασια ἐστιν ἐν συγγενείᾳ σοφιας.

Aber was ist nun das innerste Wesen dieses sonderbaren Begriffes? — Sie ist eine geistige Lichtnatur, aus Gott ausgeflossen, und eine Substanz für sich. Die Hauptbeweise hiefür sind im siebenten Capitel niedergelegt, doch gehört schon cap. VI. 24. und flg. her:

Was die Weisheit ist, und wie sie entstand, will ich euch verkünden,
Ich will euch die Geheimnisse nicht vorenthalten,
Ich will sie aufspüren von der Schöpfung Anfang an,
Und euch ihr Innerstes vor Augen legen, und die Wahrheit nicht verhüllen.

Die Worte ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως könnten, statt auf den Anfang der Welt, wie wir gethan, auch auf den ersten Ursprung der Weisheit selbst bezogen werden. Der Ausdruck γνῶσις (ϑήσω ἐις τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς) weist, nach meinem Gefühle, auf geheime mystische Erkenntniß hin, weßhalb wir diesen Sinn in der Uebersetzung ausgedrückt haben. Sonst zeigen die Worte πῶς ἐγένετο, daß sie entstanden ist, und einen Anfang genommen hat. Auf welche Art? wird im folgenden Capitel, vom 22. Verse an, gelehrt:

Es ist ein Geist in ihr, vernünftig, heilig, einzig in seiner Art,
Vielgetheilt, dünne, leichtbeweglich,
Lichtklar, unbefleckt, erleuchtend,
Unverwüstlich, das Gute liebend, scharf,

Unaufhaltsam, wohlthätig, menschenfreundlich,
Fest, untrüglich, selig,
Allmächtig, allsehend, und durch alle, auch die feinsten Geister dringend.
Die Weisheit ist beweglicher, als alle Bewegung,
Sie durchdringt Alles wegen ihrer Reinheit.
Sie ist ein Hauch der Gottesmacht,
Ein lauterer Abfluß seiner allmächtigen Majestät.
Deßhalb kann sich auch nichts Unreines mit ihr vermischen.
Sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes,
Ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Thatkraft,
Ein Abbild seiner Güte.
Sie ist nur eine, und doch vermag sie Alles,
Sie tritt nicht aus sich selbst heraus, und doch erneuert sie die Schöpfung.
Von Geschlecht zu Geschlecht steigt sie in heilige Seelen herab,
Und bildet Freunde Gottes und Propheten;
Denn Gott liebt nur denjenigen, der die Weisheit erkoren.
Sie ist glänzender, als die Sonne,
Sie ist herrlicher, als alle Kreise des Himmels,
Und mit dem Lichte verglichen, verdienet sie den Vorrang,
Denn dieses wird von der Nacht verdunkelt,
Aber gegen die Weisheit vermag keine Macht des Bösen zu bestehen.
Sie erstreckt sich von einem Ende der Welt zum anderen mit Macht,
Und regieret Alles auf's Beste.

Eine unschätzbare Stelle, welche ganz Philo erklärt, und von ihm erklärt wird! V. 22.: ἔστιν ἐν αὐτῇ πνεῦμα bedeutet so viel als ἔστιν αὐτὴ πνεῦμα, wie andere Handschriften lesen. Denn sie wird ja sonst von πνεῦμα nicht unterschieden. Die folgenden Prädikate sind oft kaum zu unterscheiden; sie

wurden auch nicht sowohl deßhalb auf einander gedrängt, um das Wesen der Weisheit genau zu bestimmen, als um das doppelt heilige Produkt aus drei und sieben voll zu machen. *Πνεῦμα νοερὸν*, geistig, der Ideenwelt angehörig, ein aus der platonischen Schule entlehnter Begriff. *Μονογενὲς* heißt „einzig in seiner Art;“ es gibt nur eine Weisheit, und nichts auf Erden und im Himmel gleichet ihr. Dieses Wort braucht auch Plato im Timäus von der Weltseele. Obgleich einzig in ihrer Art, geht sie in fremde Wesen ein, und zerspaltet sich gleichsam in viele Theile, darum *πολυμερὲς*. Der Gegensatz zwischen diesem Worte und *μονογενὲς* würde noch treffender, wenn man ihm die Bedeutung einfach geben könnte, allein dieß möchte die Sprache nicht gestatten. Uebrigens verweisen wir zur Erklärung auf die mehrfach angeführte Stelle Philo's, wo er lehrt, daß alle Seelen in dem vielfach dehnbaren, aber unzerrissenen Geiste Gottes wurzeln, so wie auf den 18. Vers des Proömiums der Sibyllinen. — Die Weisheit ist ferner *πνεῦμα λεπτὸν*, denn sonst könnte sie nicht Alles durchdringen. *Ἐυκίνητον*, denn sie strömet mit Blitzesschnelle durch die ganze Welt, sie ist zugleich im Centrum und der Peripherie; für ihre schnelle Beweglichkeit gibt es zwischen diesen äußersten Fernen kaum einen Zwischenraum. *Τρανὸν*, dieses, wie die nächstfolgenden Beiwörter, beziehen sich auf ihre Lichtnatur. *Ἀμόλυντον*, sie hat keine Flecken, wie die Sonne. *Σαφὲς*, dem Worte nach passiv, dem Sinne nach aktiv: sie macht Alles deutlich. *Ἀπήμαντον*, sie unterliegt keiner Finsterniß, wie die zwei großen Himmelsmächte, Sonne und Mond. *Ὀξὺ*, *ἀκώλυτον*, diese beiden Beiwörter gehören zusammen: sie ist schärfer als ein Schwerdt, und nichts kann ihr widerstehen; man vergleiche **Hebr. IV. 12.**: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος κ. τ. λ.* Eben dieß sagt

auch Philo von seinem λόγος τομεύς. Vor ihrem Flammenauge sind selbst die geheimsten Gedanken nicht verborgen. Ἐνεργετικὸν und φιλάνθρωπον: sie liebt die Menschen. Ἀσφαλὲς und βέβαιον: entweder, wer sie einmal besitzt, ist vor Wechsel gesichert, und genießt dauernder Ruhe; sie verleiht ihren Liebhabern eine göttliche Eigenschaft, die Unwandelbarkeit, — welche auch Philo als höchsten Vorzug des Weisen preist, wie wir oben gezeigt haben — oder sie ist fest in der Liebe für ihre Auserkornen, sie verläßt den nicht mehr, den sie einmal ihrer Theilnahme gewürdiget hat. Ἀμέριμνον, sie ist, wie alle Himmlischen, mühelos und selig. Παντοδύναμον καὶ πανεπίσκοπον, allmächtig und allsehend; endlich, sie dringt durch alle Geister, wären sie auch noch so rein und noch so fein: καθαρῶν und λεπτοτάτων, denn das feinste durchdringt eher das andere, als es von einem Dritten durchdrungen wird. Im 24. Verse kommt er wieder auf ihre Beweglichkeit zurück, weil dieß der Hauptbegriff des 23. Verses ist, und die anderen Prädikate umfaßt. Grund derselben ist ihre Reinheit, διὰ τὴν καθαρότητα. Dieses Wort leitet ihn sofort darauf, ihren Ursprung nachzuweisen. Sie ist ein Hauch der göttlichen Kraft, ein Ausfluß seiner Majestät. Beidemale wird θεός umschrieben durch ein Abstraktum: ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις, ἡ τοῦ παντοκράτορος δόξα; denn in solchen tiefmetaphysischen Stellen verschwindet die Persönlichkeit Gottes von selbst; er wird unmerklich zur Allmacht. Uebrigens ist ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις dasselbe, was ἡ τοῦ παντοκράτορος δόξα. Deßwegen darf man bei letzterem Worte nicht an den äußeren Lichtglanz denken, der Gott, nach der Juden Meinung, umgibt. Denn für unseren Verfasser ist Gott selbst das reine Urlicht; er braucht δόξα θεοῦ als eine bloße Umschreibung, wie z. B. cap. IX. 10., während die späteren Juden in der Schechinah eine von Gott verschiedene Substanz fanden. Ἀπόῤῥοια und ἀτμὶς ist dasselbe, was sonst durch πλήρωμα ausgedrückt wird.

Das göttliche Urlicht floß über, daraus bildete sich ein neues, von Gott verschiedenes, obgleich mit ihm engverbundenes Wesen, das πλήρωμα, Ueberfülle, genannt wurde. Die Wörter ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον und εἰκών, welche Philo in demselben Sinne braucht, sind gleichbedeutend; doch ist zu bemerken, daß das Bild dem bezeichneten Gedanken nicht ganz entspricht; denn der Abglanz der Sonne im Strome, oder das Gegenbild im Spiegel ist nichts wesenhaftes, aber das göttliche Ebenbild, der Abglanz des Urlichtes, ist es. Im 27. Verse bildet μία οὖσα und πάντα δύναται: ἐν αὐτῇ μένειν und πάντα καινίζειν einen schönen Gegensatz. Sie ist nur eine, und sollte deßwegen gegen das unermeßliche Weltall gering erscheinen, dennoch vermag sie Alles. (Man vergleiche das zweite Buch von den Träumen, wo Philo vom λόγος sagt: οὗτος, σὺν ἄλλοις μὲν ἐξεταζόμενος, ὀλίγος, πολὺς δὲ, ὅταν μονωθῇ, γίγνεται, ὅλον δικαστήριον, ὅλον βουλευτήριον, ὅλος δῆμος, ὅλος ὄχλος, σύμπαν ἀνθρώπων γένος, edit. Pf. V. 184., Mitte.) Sie geht nicht aus sich selbst heraus, d. h., sie bleibt, was sie ist, und entäußert sich nicht; dennoch geht sie in Alles über, und erneuert Alles. — Hier bricht wieder die Ideenlehre durch: alle Creatur, jedes Wesen ist und besteht nur dadurch, daß es an den Ideen Theil nimmt; diese sind ewig jugendliche Mächte, und indem sie in die einzelnen, neu entstehenden Dinge eingehen, und sich in ihnen abdrücken, wird der Schöpfungsakt jeden Augenblick wiederholt, und die Welt immer wieder neu. Im 29. Verse wird abermals die Lichtnatur der Weisheit gefeiert. Sie ist herrlicher als die Sonne, trefflicher als alle Sterne. Absichtlich ist vielleicht der Ausdruck ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν gebraucht; sie ist nicht nur besser als die Sterne, sondern hat auch ihre Stellung über den Planeten und Fixsternen. Dieß wird trefflich erklärt durch den mehrfach angeführten Ausspruch Philo's de mundi opificio Pf. I. 18., gegen oben =

ἔστι δὲ ὑπερουράνιος ἀστὴρ (ὁ λόγος, daher vielleicht ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν bei dem Unserigen) πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἄν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆτές τε καὶ ἀπλανεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη.

Im 30. Verse bemerke man den Ausdruck κακία, welcher doppelsinnig ist, und zugleich auch für σκότος steht. Dieß würde in unserer Sprache nicht angehen, wohl aber in der hellenistischen, weil die Alexandriner Gott und sein Ebenbild als reinste Sittlichkeit, zugleich aber auch als lauteres Licht, sein Gegentheil, das Böse, zugleich auch als Finsterniß betrachten. Im ersten Verse des achten Capitels wird die Weisheit zum Schlusse als Weltregentin dargestellt: διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς, und als kosmisches Band: διατείνει (scil. ἑαυτὴν) ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως. Ganz so erscheint auch bei Philo der Logos bald als δεσμὸς τῶν ὅλων, bald als διοικητὴς τοῦ κόσμου, und ὕπαρχος θεοῦ.

Was nun das Ganze betrifft, so wird hoffentlich nach so bündigen und starken Aeußerungen, und nach dem Zusammenhange alexandrinischer Theosophie, den ich zuerst enthüllt habe, Niemand daran zweifeln, daß hier die Weisheit als ein Wesen für sich, als eine von Gott ausgeflossene Substanz dargestellt werde. Wer noch von göttlichen Eigenschaften, von phantastischen Personifikationen redet, wie Dr. Paulus in seinem Commentar zu Johannes, der zeigt weiter nichts, als daß er jene Zeit gar nicht kennt, oder, was noch schlimmer, keinen historischen Sinn hat.

Eine andere Frage ist, ob Pseudosalomo diese Substanz zugleich als eine Person gedacht habe. Dieß wäre noch zu untersuchen. Cap. VIII. 3. braucht er von ihr den Ausdruck: συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα. Cap. IX. 4. wird sie genannt: ἡ τῶν θείων θρόνων πάρεδρος; ibidem V. 10. wird der

Himmel als ihre Wohnung geschildert: ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν. Im zehnten Capitel V. 15 — 19. wird sie als Wunderführerin Israels durch die Wüste dargestellt. Im 17. Verse ist sie die Feuersäule. Im ganzen Buche wird ihr hie und da ein selbstbewußtes Wissen zugeschrieben. Alles dieß kann nur von einer Person behauptet werden. Dennoch möchte ich die Frage lieber unentschieden lassen, um unserem Verfasser keine Meinung unterzulegen, die er nicht selbst bestimmt ausspricht, und weil es wohl möglich ist, daß die Persönlichkeit des Mittelwesens noch nicht bei ihm zum Bewußtseyn gekommen war.

Andererseits ist gewiß, daß die Sophia, nach Pseudosalomo, wie jedes lebendige Wesen, ihre Geschichte hat. Sie war erstens bei der Weltschöpfung thätig. So cap. IX. 9.:

Bei dir ist deine Weisheit, welche deine Werke kennt,
Und zugegen war, als du die Welt schufest,
Welche weiß, was in deinen Augen wohlgefällig ist,
Und was übereinstimmt mit deinen Geboten.

Παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον. Sie erscheint hier zwar nicht als Weltschöpferin, wie bei Philo, doch als gegenwärtig. Vielleicht ist diese Ansicht entstanden aus einer eigenthümlichen Deutung von Genes. I. 2.:

„Der Geist Gottes schwebete über der Tiefe,“

welche Worte leicht so verstanden werden können, als ob die Weisheit (die man, wie wir wissen, in dem Geiste fand) bloß zugegen gewesen wäre; dennoch finde ich in unserer Schrift Spuren der weltschöpferischen Ideen. Cap. IX. 8. betet Salomo also:

Du gebotest mir, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge,
Und einen Altar in der Stadt, die du dir zur Wohnung auserkoren,

Beides nach dem Vorbilde des heiligen Zeltes,
Das du von Anfang an bereitet hast.

Μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ᾽ ἀρχῆς. Letzteres Wort muß auf die Zeit vor der Schöpfung bezogen werden, in welcher Bedeutung es sonst immer vorkommt. Was soll nun aber das Stiftszelt seyn, das vor dem Anfange der Dinge war? Ein wirkliches, wesenhaftes kann es nicht seyn, folglich ein ideelles, im göttlichen Verstande gegründetes, *ἱδρυθεὶς ἐν θείῳ λόγῳ*, wie Philo sagt. Wir haben also hier, allem Anscheine nach, eine Spur der Ideen, die gewiß nicht bloß auf das Vorbild des Stiftszeltes eingeschränkt wurden. Da diese aber immer auf den *λόγος* oder die *σοφία* bezogen werden, so folgt, daß unser Verfasser die Weisheit in einem gewissen Sinne auch als Weltschöpferin betrachtete. Jedenfalls beweist der zehnte Vers, daß ihr Ursprung, oder ihr Ausströmen aus Gott, vorweltlich verstanden wurde, denn sonst konnte sie nicht bei der Schöpfung zugegen seyn; sie ist also bei Pseudosalomo, wie bei Philo, nicht ungezeugt, gleich Gott, aber auch nicht in der Zeit entstanden, wie die Menschen.

Die Weisheit stand ferner, nach cap. X., den Patriarchen Adam (V. 1.), Noah (V. 4.), Abraham (V. 5.), Loth (V. 6.), Jakob (V. 10.) bei. Letztere Stelle ist merkwürdig, und bedarf näherer Erklärung aus Philo. Sie lautet so:

(Die Weisheit) leitete den Gerechten, der vor dem Zorne seines Bruders fliehen mußte, auf ebener Bahn.
Sie zeigte ihm das Reich Gottes,
Sie gab ihm Kenntniß des Himmlischen,
Verlieh ihm Glück in seinem Thun,
Und segnete seiner Hände Werk.

Ἐπλήθυνεν τοὺς πόνους αὐτοῦ. Das Wort *πόνος* kann hier Erwerb bezeichnen, in welchem Sinne es sonst vorkommt z. B. Prov. III. 9., Siracid. XIV. 15., XXVIII. 15.; doch

kann *πληθύνω* auch die Bedeutung „segnen" haben. D
merkwürdigsten Worte unseres Satzes sind: *ἔδειξεν αὐτ*
βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων. Sch
Grotius weist auf den Traum, Genes. XXVIII. 12., hi
und allerdings ist dieß die wahre Erklärung. Die damali
Zeit muß in diesem Traume eine merkwürdige Offenbarun
himmlischer Dinge gefunden haben, denn auch Philo wei
ihm das volle erste Buch de Somniis. Man vergleiche n
mentlich Pf. V. pag. 62 — 80. Er nimmt die Himmel
leiter zugleich wörtlich und geistig. In ersterem Sinne läu
seine Erklärung auf eine wahre *βασιλεία οὐρανῶν* hinau
Engel steigen auf und ab durch die verschiedenen Sphäre
vom obersten Himmel, der Burg des unvergänglichen König
bis zur Erde, um die Gebete der Sterblichen als Mittl
vor seinen Thron zu bringen. Und diese Offenbarung wa
Jakob im Traume von der Himmelsleiter zu Theil. Geist
deutet er sie auf den Unterschied zwischen *νοῦς*, *ψυχὴ* un
σῶμα. Ohne Zweifel sind auch in unserer Stelle die Wor
„*ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων*" auf die himmlischen Schaare
die Unterkönige des Höchsten, und ihren Wechselverkehr m
den Sterblichen zu beziehen.

V. 12.: *Ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ*, bezieht si
auf den räthselhaften Kampf Jakob's mit Gott, oder de
Engel des Herrn, Genes. XXXII. 24 — 31. Im 13. Vers
wird Joseph *δίκαιος* genannt. Hierin unterscheidet sich unse
Verfasser von Philo, der, wie wir oben gezeigt haben, i
Joseph nur das Vorbild des *ἀνὴρ πολιτικὸς* findet. Wich
tiger sind die folgenden Verse 15 — 19.:

Sie hat ein heiliges Volk und ein tadelloses Geschlecht vo
den Schaaren seiner Unterdrücker gerettet;
Sie ist eingezogen in die Seele eines Dieners des Herrn,
Und widerstand Königen durch Zeichen und Wunder.
Sie gab den Heiligen den Lohn für ihre Drangsale,

Und führte sie auf wunderbaren Wegen.
Sie ward ihnen des Tags ein Schirm,
Und des Nachts zur leuchtenden Flamme.
Durch's rothe Meer geleitete sie die Auserkornen,
Und führte sie durch die Wasserfluthen.
Ihre Widersacher versenkte sie in den Abgrund,
Und machte ihre Leichname zum Spiele der wüthenden Wogen.

Das Wort ἀντέστη, im 16. Verse, kann auf die Weisheit, oder auf θεράπων κυρίου bezogen werden; besser scheint mir ersteres, da σοφία sonst überall Subjekt ist. Die Worte im 17. Verse „ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα“ sind so gestellt, daß man annehmen muß, unser Verfasser habe die Weisheit als Kern der Wolkensäule betrachtet. Wir haben also hier dasselbe, was Philo vom Logos sagt, der, nach ihm, Führer Israels durch die Wüste, und die Fülle der Wolkensäule war.

So viel über die Lehre von der Weisheit. Da die Sophia in derselben Gestalt bei Philo vorkommt, aber von ihm mit λόγος identificirt wird, so entsteht die Frage, ob unser Verfasser nicht auch den letzteren Ausdruck als gleichbedeutend gekannt und gebraucht habe. Es kommen zwei Stellen in Betracht, nämlich cap. IX. 1. und 2., wo Salomo also betet:

Gott meiner Väter und Herr des Erbarmens!
Der du das Weltall durch dein Wort geschaffen hast,
Und durch deine Weisheit den Menschen bereitet.

Θεὲ πατέρων καὶ κύριε ἐλέους (σου ist unächt), ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκευάσας ἄνθρωπον. Die beiden Worte λόγος und σοφία wechseln hier so miteinander ab, daß man sie für gleichbedeutend halten kann, um so mehr, da sonst die Weisheit ἡ πάντων τεχνῖτις genannt, und ihr Theil an der Weltschöpfung zugeschrieben wird. — Die zweite Stelle steht cap. XVI. 12.:

Kein Kraut und keine Salbe hat (die von Schlangen gestochenen Israeliten) gesund gemacht,
Sondern dein Wort, o Herr! das Alles heilt (cfr. Psalm 107., 20.)
Denn du bist Herr des Lebens und des Todes!

Καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη, οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτοὺς, ἀλλὰ ὁ σὸς, κύριε, λόγος, ὁ πάντα ἰώμενος. Sonst wird die Errettung vom Unheile und vom Tode der Weisheit zugeschrieben, folglich könnte hier *λόγος* ein Synonymon für sie seyn. Allein diese Erklärung verliert ihre Kraft durch die folgenden Worte, wo *λόγος* mit *σὺ* abwechselt, und so zum Machtgebote Gottes wird. Beide Stellen zusammen sind lange nicht stark genug, um zu beweisen, daß Pseudosalomo der Weisheit auch den Namen *λόγος* gegeben, oder daß er diesen in der philonischen Bedeutung gekannt habe. Im Gegentheil, wäre letzteres der Fall, so würde er gewiß den *λόγος* häufiger nennen, oder ganz für den unbequemen Namen *σοφία* gebrauchen, und zweitens würde, unter jener Voraussetzung der Begriff der *σοφία* schon einige jener reicheren Ausschmückungen erhalten haben, die nur bei einer männlichen Form des Namens möglich waren, und deßhalb auch bei Philo vorkommen. Andererseits fällt in die Augen, daß der Uebergang zu dem Ausdrucke *λόγος* für *σοφία* schon völlig gebahnt war, so bald man einmal das Wort Gottes mit der Weisheit auf diese Weise abwechseln ließ. Diese unsere Ansicht wird jedoch zu nichte, wenn unter dem *παντοδύναμος λόγος*, der, nach cap. XVIII., die Erstgeburt in Aegypten schlug, und der unter Israel in der Wüste (Numeri XVI.) ein großes Sterben anrichtete, die Weisheit zu verstehen ist. Allein für diese Erklärung ist nicht ein einziger Grund vorhanden, vielmehr spricht Alles dagegen; denn wie sollte der reinste Abfluß des göttlichen Urlichtes eins seyn mit dem Pestengel, mit dem Verderber? Auch Philo, der doch d[illegible]

Wirkungen des *λόγος* in der alten Geschichte seines Volkes sorgfältig nachweist, und ihm auf ähnliche Weise die Zerstörung Sodoma's zuschreibt, leitet nirgends den Tod der ägyptischen Erstgeburt, noch das Sterben unter dem Volke von ihm ab; im Gegentheile erklärt er, in letzterer Geschichte, Aaron, den Ueberwältiger des Todesengels, für Sinnbild des *λόγος*. Wir werden übrigens später auf unsere Stelle zurückkommen.

Die höheren, dem Wortsinne der heiligen Schriften fremden Dogmen der jüdischen Theologie, wozu vor Allem der Logosbegriff zu rechnen ist, werden von Philo, Aristeas und Aristobul als Geheimlehre oder Mysterium behandelt. Spuren dieser Ansicht finden sich auch bei unserem Verfasser. Hieher gehört die früher angeführte Stelle, cap. VI. 24. und 25.: *τί δέ ἐστι σοφία, καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ, καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, — καὶ θήσω ἐις τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς, καὶ οὐ μὴ παροδεύσω τὴν ἀλήθειαν. Οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω.* Der Ausdruck *μυστήρια* und die Verheißung, offen zu reden, beweist genugsam, daß unser Verfasser die Lehre von der Weisheit als eine geheime betrachtete. Die Worte *φθόνῳ τετηκότι* enthalten, allem Anscheine nach, einen Vorwurf gegen die Aegypter, oder vielleicht gegen die eigenen Glaubensgenossen des Verfassers, weil sie ihr angeblich höheres Wissen Niemanden mittheilen wollten. Wenigstens hätte dieser Vorwurf Philo und Aristobul getroffen, da diese beiden strenges Geheimniß predigen; aber freilich, der erstere wenigstens, nur dem Scheine nach; denn wenn er mit seinen Worten die Zungen verschließt, so sieht man es seinem ganzen Wesen an, daß er als Hierophant vor aller Welt glänzen möchte. — Noch einmal kommt bei Pseudosalomo der Ausdruck *μυστήριον* vor. Cap. II. 22.:

(Die Bösen) haben die Geheimnisse Gottes nicht erforscht,
Noch auf Lohn eines heiligen Lebens gehofft,
Noch die künftige Herrlichkeit tadelloser Seelen erkannt.

Οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ. Hier ist unter Geheimlehre die Unsterblichkeit und die Belohnung der Guten nach dem Tode verstanden.

Auch in der Lehre von der Schöpfung stimmt Pseudosalomo mit Philo überein. Daß er der Weisheit Theil an der Weltschöpfung einräumt, ist oben gezeigt worden. Wichtiger ist seine Behauptung, die Welt sey aus einer ungeformten Masse entstanden, cap. XI. 18.:

Deine allgewaltige Hand, welche die Welt aus formloser Masse schuf, hätte eine Menge Bären oder unbändige Löwen über sie schicken können.

Οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ, καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκτων. Man sieht aus dieser, wie aus anderen Stellen, daß er Gott bei der Schöpfung als selbstthätig dachte, wenigstens, daß die Gründe, warum Philo letzteres läugnet, ihm nicht bewußt waren. Dagegen braucht er, mit Philo übereinstimmend, den Ausdruck *καλεῖν* von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, (cfr. cap. XVI. 26.,) wie oben nachgewiesen wurde.

Von Engeln spricht unser Verfasser wenig; aber er kannte und glaubte sie. Hieher gehört cap. X. 10.: *ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων*, denn unter den Heiligen sind nach der wahrscheinlichsten Erklärung, wie oben gezeigt wurde, Engel zu verstehen. Außerdem cap. XVIII. 14.:

Tiefe Stille herrschte über der Erde,
Und die Nacht hatte eben die Hälfte ihrer Bahn vollendet,
Da fuhr dein allmächtiges Wort, wie ein unerbittlicher Krieger,
Herab aus den Himmeln, von deinem Herrscher-Throne
Auf die dem Verderben geweihte Erde.
Dein unwiderrufliches Machtgebot, wie ein Schwerdt, mit sich führend,

Stand er da, und erfüllte Alles mit Leichen.
Sein Haupt berührte den Himmel, seine Füße die Erde.

Und weiter unten, Vers 20.:

Auch das auserkorne Volk erfuhr die Macht des Verderbens,
Und eine Plage kam über sie in der Wüste,
Aber nicht lange dauerte dein Grimm.
Denn der Mann ohne Tadel verwendete sich eilends für das Volk;
Mit Gebet und versöhnendem Rauchwerke, den Waffen seines Amtes,
Widerstand er dem Zorn, und machte der Plage ein Ende,
Zum Beweise, daß er dein Diener war.

Der 14. Vers ist ein Anklang romantischer Poesie: die Stille der Nacht und das hereinbrechende Verderben bilden einen ergreifenden Gegensatz. Man erinnert sich unwillkürlich an Virgils:

per amica silentia lunae.

Das allmächtige Wort wird im 15. Verse als ein Beamter Gottes dargestellt, der wegen seines hohen Ansehens zunächst dem Throne seine Stelle einnimmt. Sonst sind die Prädikate von der Art, daß man an eine Personifikation denken möchte; namentlich würde diese Erklärung begünstigt durch die Worte: *ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων* und *οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς*, womit Grotius die virgilische Beschreibung der fama vergleicht:

Ingrediturque solo, et caput inter nubila condit.

Allein unsere Beschreibung ist, allen Anzeigen nach, entlehnt aus I. Chronicon. XXI. 15. und 16., wo es heißt: *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς ἄγγελον ἐις Ἱερουσαλὴμ, τοῦ ἐξολοθρεῦσαι αὐτήν. — Καὶ ἐπῇρε Δαυὶδ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ εἶδε τὸν ἄγγελον κυρίου ἑστῶτα ἀναμέσον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἡ ῥομφαία αὐτοῦ ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.* Hier ist der Verderber bestimmt eine Person, folglich

haben wir auch in der abgeleiteten Stelle, allem Anscheine nach, ebenfalls an ein persönliches Wesen zu denken. Dieser Grund wird verstärkt durch die Identität des ὀλοθρεύων im 22. Verse (denn so ist dort statt τὸν ὄχλον zu lesen) mit dem παντοδύναμός σου λόγος des 15. Die Frage nämlich, ob beide eins und dasselbe seyen, muß bejaht werden; denn in der Erzählung Exod. XII., aus der auf jeden Fall die unserige entlehnt ist, wird (V. 23.) der Ausdruck ὀλοθρεύων vom Todesengel gebraucht. Da nun Pseudosalomo in der zweiten Plaggeschichte (V. 22.) sich dieses Wortes bedient, ohne daß es sich im betreffenden Texte des Pentateuchs (Numeri XVI.) findet, und da er es folglich, aller Wahrscheinlichkeit nach, aus Exod. XII. entlehnt hat, so ist dieß ein Beweis, daß unser Verfasser beide Begriffe, ὀλοθρεύων und λόγος, für eins hielt. Wenn wir nun ferner diesen λόγος aus obenangegebenen Gründen nicht für gleichbedeutend mit der σοφία ansehen können, so bleibt immer der Gebrauch dieses Wortes sehr merkwürdig. Denn sobald einmal das Zeitalter ein höheres, mit göttlichen Prädikaten (wie παντοδύναμος) ausgerüstetes Wesen mit diesem Ausdrucke bezeichnete, so war die Logoslehre, die wir bei Philo finden, vollkommen eingeleitet.

Dagegen unterscheiden sich beide scharf dadurch, daß Pseudosalomo des Teufels gedenkt, den Philo weder nennt, noch überhaupt annehmen konnte. Die Stelle ist cap. II. 23. und 24.:

Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen,
Er hat ihn zum Ebenbilde seines himmlischen Wesens gemacht.
Erst durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt
gekommen.

Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.
Daß unser Verfasser auf die Stelle Genes. III. 1. u. ff. anspiele, kann der neueste Erklärer [illegible] Buches, Professor Baumeister, durch alle Scheing[illegible] g. 58. in s[illegible]

nem Commentar aufführt, nicht wegdeuten. Aber welcher Sinn den Worten ἀφθαρσία und θάνατος zu unterlegen sey, ist schwer zu sagen. Bedeutet θάνατος den körperlichen Tod, so ist Pseudosalomo mit sich selbst im Widerspruche; denn da er die Frommen durch ihren Hintritt in die Nähe Gottes gelangen läßt, so hätten sie ja durch die Arglist des Teufels gewonnen, indem sie ohne diese, an den irdischen Leib gebannt, immer auf Erden leben würden, jetzt aber in das Haus der Seligen, in den Himmel, emporsteigen. Vielleicht ist die Meinung unseres Verfassers diese: Gott hat alle Menschen zu unvergänglichem, geistigem Leben geschaffen, unentschieden, ob hier oder im Himmel; aber durch die Verführung des Teufels, dessen verderblicher Einfluß zuerst in der Geschichte Adam's und Eva's kund ward, ist ein großer Theil derselben der ursprünglichen Bestimmung untreu geworden, und geht wegen der Sünden einem unseligen Zustande entgegen. Die beiden Worte ἀφθαρσία und θάνατος hätten dann die höhere Bedeutung, die ihnen Philo da und dort beilegt, nämlich wahres Leben und geistiger Tod. Dieser Erklärung liegt die Absicht zu Grunde, den Verfasser mit sich selbst in Einklang zu bringen; sie setzt also voraus, daß er sich nicht widersprochen habe. Allein diese Voraussetzung ist bei theologischen Schriftstellern, die meist aus verschiedenen Principien, der Vernunft und dem Volksglauben, argumentiren, sehr mißlich, und darum kann auch letztere Erklärung durchaus nicht für gewiß gelten. Man muß gestehen, daß unser Satz ganz so aussieht, als wäre er aus einer wörtlichen Deutung von Genes. II. entstanden, und also vom leiblichen Tode zu verstehen. Nach meinem Gefühle
r ihn Pseudosalomo für den Augenblick aus dem Volks-
in dem gewiß die physische Bedeutung von θάνατος
ommen haben, weil er gerade in den Zusammen-
: Rede paßte, ohne Rücksicht darauf zu nehmen,

ob er mit seinen sonstigen Ansichten übereinstimme, was auch uns täglich widerfährt. Wir führen Aussprüche im Munde, die ganz anderen Ideenkreisen, als der unserige ist, angehören, bloß weil wir durch den täglichen Verkehr gewohnt sind, die Gedanken anderer Leute für uns zu gebrauchen. Dasselbe kann man leicht in hundert Schriften nachweisen.

Mag es sich nun hiemit verhalten, wie es will, so viel ist gewiß, daß Pseudosalomo einen Teufel glaubte, sonst wäre der ganze Satz sinnlos; denn wenn wir auch fremde Gedanken im Munde führen, so darf diese Regel keineswegs auf solche Sätze ausgedehnt werden, die durchaus keine Saite unseres Inneren berühren, oder gar mit unserem Denken in offenbarem Widerspruche stehen. Der Hauptbegriff in den vorliegenden Versen ist die Verführung durch den Teufel; hätte er diesen als ein non ens betrachtet, so würde er gar nicht auf solche Weise von ihm gesprochen haben.

Die Frage, ob es einen Teufel gebe, oder nicht, muß unter den alexandrinischen Juden so gut zur Sprache gekommen seyn, als in Paläſtina. Wird ja derselbe schon in einem der alten heiligen Bücher des Volkes, nämlich im Hiob genannt, und außerdem waren die Vorfahren der Alexandriner so gut, wie die der übrigen Juden, in der babylonischen Gefangenschaft, aus welcher, wie ein alter Rabbi sagt, die Namen der Engel und des Teufels unter Israel gekommen sind. Es muß ihnen also auch, abgesehen von dem lebendigen Verkehre mit den Palästinern, abgesehen von der Bekanntschaft mit orientalischen Religionssystemen, die ein böses Prinzip kennen, wenigstens durch Ueberlieferung von den Vätern, das böse Grundwesen kund geworden seyn. Nun darf man sich nicht wundern, daß eine Parthie für den Teufel, die andere dagegen entschied, wie es auch unter uns der Fall ist. Ohnedieß will der Volksglaube unter allen Himmelsstrichen, und fast in allen Religionen, nicht nur gute,

sondern auch böse Urkräfte. Philo ergriff, wie wir aus seinen Schriften ersehen, die erstere Parthie, für die letztere dagegen war Pseudosalomo, so wie der Dichter des zweiten Buches der Sibyllinen, und der unbekannte Alexandriner, der den 18. §. dem vierten Buche der Makkabäer beigefügt hat. War aber dieses Dogma einmal angenommen, so ist es ganz begreiflich, daß man in der Schlange von Genes. III., die so verderblich gewirkt haben soll, den Satan wiederfand.

Wir gehen zur Lehre vom Menschen über. Pseudosalomo gibt die allgemeine Eintheilung in σῶμα und ψυχή. So cap. VIII. 19., 20.: *παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.* Für die höhere Geisteskraft setzt er den Ausdruck *πνεῦμα.* Dieß geht hervor aus cap. XII. 1.: *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.* Der Geist Gottes, der Alle belebt, muß wohl das Göttlichste seyn, was auch sonst bei den Alexandrinern *πνεῦμα* genannt wird. Dagegen findet sich von der dreifachen Eintheilung in σῶμα, ψυχή und πνεῦμα oder νοῦς keine Spur.

Aber die Präexistenz der Seele lehrt er mit Philo. Dieß wird angedeutet cap. VII. 1., wo Salomo von sich sagt: Auch ich bin ein sterblicher Mensch gleich andern, ein Abkömmling des ersten Erdgebornen. Im Schoße der Mutter ward ich zu Fleisch gebildet: *ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ.* Dieser Ausdruck weist darauf hin, daß er den Ursprung des Geistes nicht im Mutterleibe suchte. Offen wird dieß behauptet in der eben angeführten Stelle, cap. VIII. 19.:

Ich war ein Kind von guter Art,
Und eine treffliche Seele ward mir zu Theil.
Oder vielmehr, weil ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib.

Die Wendung *μᾶλλον δὲ* zeigt, daß letzterer Satz eine wohlbewußte, vielleicht schon in Streit gekommene Lehre war;

er will sich verbessern, als hätte er sich zuerst nicht recht ausgedrückt. Wie es sich bei dieser Ansicht zum Voraus erwarten läßt, wird der Leib als ein Uebel, als ein Gefängniß der Seele dargestellt. So cap. IX. 15.:

Der vergängliche Leib drückt die Seele nieder,
Und die Hütte aus Staub beschwert den vieldenkenden Geist.

Φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα. Auch finden sich Spuren von der Lehre, die in den Leib den Quell des Bösen verlegt. Hieher gehört cap. I. 4.:

In eine arge Seele gehet die Weisheit nicht ein,
Noch wohnt sie in einem Leibe, welcher der Sünde dienet.

Als solche Sünden werden im folgenden Verse genannt: δόλος, λογισμοὶ ἀσύνετοι, ἀδικία. Der Ausdruck σῶμα κατάχρεων ἁμαρτίας wäre gewiß nicht gebraucht worden, hätte das Zeitalter den Leib nicht als Quell der Sünde betrachtet. Uns fällt er auf, weil wir gewohnt sind, die Sünde aus dem Geiste abzuleiten. Deutlicher wird das Böse als Eigenthum des Fleisches bezeichnet, cap. VIII. 21.: γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ κ. τ. λ. Das Wort ἐγκρατὴς umfaßt hier, wie man aus dem Zusammenhange ersieht, alle Tugenden, Weisheit und Frömmigkeit. Ἐγκράτεια bedeutet aber zunächst Herrschaft über die Lüste, welche beinahe von allen Nationen und in allen Sprachen dem Leibe zugeschrieben werden. Folglich wird hier der Kern der Tugend in die Bezähmung des Fleisches gesetzt, also muß dieses auch die Wurzel der Sünde seyn. Doch ist zu bemerken, daß Pseudosalomo den Leib lange nicht so weit herabsetzt, als Philo, wie schon aus dem Ausdrucke σῶμα ἀμίαντον, cap. VIII. 20., hervorgeht, und daß diese Lehre sich überhaupt nur im Keime bei ihm findet.

Was die geschichtliche Seite unseres Dogmas betrifft, so stammen alle Menschen von einem ab. So cap. VII. 1.:

εἰμὶ θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασι καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου. Pseudosalomo scheint die Meinung gekannt zu haben, daß der Urmensch beide Geschlechter in sich vereinigte. Wenigstens liegt diese Ansicht, nach der wahrscheinlichsten Erklärung, im ersten Verse des zehnten Capitels: „Die Weisheit rettete den ersten Stammvater des Menschengeschlechtes, der allein erschaffen war. Μόνον κτισθέντα διεφύλαξε. Der Beisatz μόνον scheint auf eine dogmatische Ansicht hinzudeuten. War nur Adam allein von Gott erschaffen, so müssen die Worte, Genes. I. 27,: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς auf ihn bezogen werden; folglich vereinigte er in sich die beiden Geschlechter, und war Mannweib, in welcher Gestalt wir ihn bei Philo finden. In Betreff der Erschaffung des ersten Menschen verfällt indeß Pseudosalomo in denselben, mit der Lehre von der Präexistenz der Seelen nicht zu vereinigenden Widerspruch, wie Philo. Cap. XV. 11. sagt er von dem Götzendiener:

Er kennt den nicht, der ihn erschuf; er kennt das höchste Wesen nicht, das ihm den Quell der Bewegung, die Seele, und den Geist des Lebens eingehaucht hat.

ἠγνόησε τὸν πλάσαντα αὐτὸν, καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν, καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν. Man mag die Worte ψυχὴ ἐνεργοῦσα und πνεῦμα ζωτικόν nehmen, wie man will, so weisen sie jedenfalls auf Genes. II. 7. hin, und setzen eine wörtliche Erklärung dieser Stelle voraus, nach welcher der erste Mensch durch den göttlichen Hauch zu einer lebendigen Seele geworden seyn soll. Diese Ansicht läßt sich aber mit der Lehre von der Präexistenz der Seelen nicht wohl vereinigen. Offenbarungsglauben und Philosophie stehen also auch hier, wie bei Philo, im Widerstreite. Man ließ, um keiner von beiden Quellen der Religion Eintrag zu thun, beide Lehren neben einander stehen.

Das göttliche Ebenbild, nach dem der Mensch geschaffen

seyn soll, kennt unser Verfasser. cfr. cap. II. 23.: ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Das Ebenbild besteht nach diesen Worten in der Unvergänglichkeit; wir haben aber schon oben gezeigt, daß die Erklärung dieses Ausdruckes schwierig ist. Es könnte Freiheit von körperlichem Tode bezeichnen, dann wäre das Ebenbild durch den Sündenfall verloren; aber anders lautet cap. X. 1.: (ἡ σοφία) ἐξείλατο πρωτόπλαστον ἐκ παραπτώματος ἰδίου. Hat die Weisheit ihn von seinem Falle wiederaufgerichtet, so kann er, und mit ihm seine natürliche Nachkommenschaft, das Ebenbild nicht ganz verloren haben. Hiemit ist zu vergleichen cap. IX. 2., 3.:

Du bereitetest den Menschen mit Weisheit,
Daß er über deine Geschöpfe herrsche,
Daß er die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit regiere,
Und mit Redlichkeit Recht spreche.

Das erste Glied erinnert an Genes. I. 28., die zwei letzten passen nicht sowohl auf die Menschen im Ganzen, als auf Salomo, den König, der sich selbst besonders im Auge zu haben scheint. Das allgemein Gültige ist die Herrschaft über die Natur, und die Ausübung der Tugenden. Diese Verse schildern die göttliche Bestimmung des Menschen, und zwar als eine solche, die von vielen Menschen erfüllt wird, von allen erfüllt werden kann. Folglich ist das göttliche Ebenbild nicht verloren. Ueberhaupt stellt Pseudosalomo die menschliche Natur zwar als schwach, aber durchaus nicht als unfähig zum Guten, und als verdorben dar. Man vergleiche z. B. die Beschreibung des frühe vollendeten Gerechten, cap. IV. 10—12.:

Weil er Gott wohlgefällig war, ward er von ihm geliebt,
Und weil er unter Sündern lebte, hinweggenommen.
Er wurde der Welt entrissen,
Damit die Bosheit nicht seinen Geist verkehre,

Oder Trug seine Seele verderbe.
Denn der Zauber des schlechten Beispiels verdunkelt das Gute,
Und verderbte Lüste können auch eine reine Seele schwindeln machen.

Daß übrigens das Gute nur durch göttliche Gnadenwirkung in den Seelen Wurzel fasse, haben wir schon oben gezeigt.

Alle Menschen, gute, wie böse, sind unsterblich, deßhalb stellt Pseudosalomo den Tod als eine Heimforderung der von Gott geliehenen Seele dar. Cap. XV. 8.: „Vor Kurzem aus Erde entstanden, geht er wieder dahin zurück, woher er kam, indem Gott die Seele als eine geliehene Gabe zurückfordert: πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γεννηθεὶς μετ' ὀλίγον πορεύεται ἐξ ἧς ἐλήφθη, τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος. Man bemerke wohl, daß dieß von den Lasterhaften gesagt wird. Noch deutlicher spricht er die Fortdauer der Bösen aus, cap. IV. 20., cap. III. 18.

Wenn sie schnell hinwegsterben, haben sie keine Hoffnung,
Noch am Tage des Gerichtes einen Trost.

Die Guten leben ohnedieß fort, er läßt sie ja durch ihren Hingang in die Nähe Gottes gelangen: Ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ, cap. VI. 20. Die Unsterblichkeit der Guten ist mit Belohnung, die Fortdauer der Bösen mit Strafen verbunden. — Ehe wir jedoch diesen Punkt näher beleuchten, müssen wir zuvor die Lehre von den Gnadenmitteln berühren.

Durch Tugend erwirbt sich der Mensch das Wohlgefallen Gottes. Dieß ist einer der Hauptgedanken des Buches der Weisheit. Die Erwerbung dieser göttlichen Gnade wird bezeichnet mit den Worten: εὐάρεστον τῷ θεῷ γενέσθαι, cap. IV. 10., oder παρὰ θεῷ γινώσκεσθαι, ibidem V. 1.:

Besser ist Kinderlosigkeit mit Tugend,
Ihr Andenken währet für und für;
Bei Gott wird sie erkannt, wie bei den Menschen.

So lange der Tugendhafte lebt, eifert man ihm nach,
Wenn er gestorben ist, sehnet man sich nach ihm.
In der Ewigkeit trägt er die Siegeskrone davon.

Παρὰ θεῷ γιγνώσκεται, καὶ παρὰ ἀνθρώποις. Wie hier von der Tugend das göttliche Wohlgefallen und die ewige Seligkeit abgeleitet wird, so in anderen Stellen von der Weisheit. Z. B. cap. **VIII.** 17.: *ἔστιν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας.* Denn Weisheit ist eins und dasselbe mit vollendeter Tugend. Sie wird deßhalb auch als der Urquell geschildert, aus dem die vier Cardinaltugenden strömen. **Cap. VIII.** 7.: *σωφροσύνην καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρίαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.*

Außer diesen heidnischen Tugenden feiert Pseudosalomo, wie die übrigen Alexandriner, andere, dem Offenbarungsglauben entnommene Gnadenmittel, nämlich die *πίστις*. So **cap. III.** 14.:

Selig ist der Unbeweibte, der nichts Unrechtes thut,
Noch auf Böses sinnt wider des Herrn Gebot.
Denn ihm wird hohe Gnade zu Theil wegen seines Glaubens,
Und ein herrliches Loos in dem Tempel des Herrn.

Δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτὴ, καὶ κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου θυμηρέστερος. Der Tempel des Herrn ist, allem Anscheine nach, der Himmel, oder der Zustand nach dem Tode, in Gottes ewigem Reiche. *Πίστις* umfaßt, kraft des Zusammenhanges, alle Tugendübung und Gerechtigkeit; es bedeutet die feste Anhänglichkeit an Gottes Gesetz. Sonst tritt der Glaube in enge Verbindung zur Liebe. So **ibidem** Vers 9,:

Die, welche auf den Herrn vertrauen, werden die Wahrheit erkennen,
Die Gläubigen in Liebe werden bei ihm verharren.
Denn Gnade und Erbarmen wird seinen Auserkornen zu Theil.

Οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν, καὶ ὁι πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ. Sie werden die Wahrheit

erkennen, denn im anderen Leben, von dem in unserer Stelle die Rede ist, erschaut ihr geläuterter Geist die Geheimnisse der Gottheit, deren Wege hier oft so dunkel scheinen. *Οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ.* Es könnte hier die Liebe Gottes gegen die Menschen gemeint seyn. Der Sinn wäre dann: diejenigen, welche der väterlichen Liebe fest vertrauen, die Gott seinen Kindern erweist; aber die Vergleichung unserer Stelle mit cap. VI. 17 — 19. macht wahrscheinlich, daß unser Verfasser die Liebe der Menschen gegen Gott im Sinne hatte:

Die Weisheit sucht diejenigen auf, die ihrer würdig sind,
Sie erscheint ihnen voll Wohlwollen auf ihren Wegen,
Und gibt sich kund, wo man nur ihrer gedenkt.
Ihr Anfang ist wahre Begierde nach Unterricht,
Diese hinwiederum ist Liebe;
Die Liebe aber besteht in der Beobachtung des Gesetzes,
Welche ihrerseits zur Unvergänglichkeit führt.

Φροντὶς παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς (*τῆς σοφίας*) *προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας.* Liebe des Menschen zum göttlichen Gesetze, oder zu der himmlischen Weisheit wird hier als Gipfel der Tugend und als Grund ewiger Seligkeit dargestellt. Gewiß ist dieser Gebrauch des Begriffes *ἀγάπη* sehr merkwürdig. — Neben der Liebe und dem Glauben erscheint auch die Buße als eines der ersten Mittel, um die Gnade Gottes zu erringen. So cap. XI. 24.: *ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν*: um sie zur Buße zu leiten. Also versichert diese den Menschen der göttlichen Gnade.

Ein Mensch, der alle Tugenden übt, heißt gewöhnlich *δίκαιος.* So cap. IV. 7., cap. III. 1., cap. II. 10., cap. V. 1., cap. X. 10. und 13. Oder auch *τέλειος.* So cap. IX. 6.:

Wenn einer auch vollkommen ist vor den Menschen,
So wird er für Nichts geachtet, sobald ihm deine Weisheit mangelt.

Κᾶν γάρ τις ᾖ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης, εἰς οὐδὲν λογισθήσεται. Folglich kennt Pseudosalomo denselben Unterschied zwischen Tugend vor Gott und vor den Menschen, den wir auch bei Philo und anderen Alexandrinern fanden, und es gibt nach ihm eine doppelte *τελειότης*, die eine: *ἡ ἐν ἀνθρώποις*, die andere: *ἡ παρὰ θεῷ.*

Da der Fromme nothwendig mit sich selbst einig ist, und das selige Bewußtseyn der göttlichen Gnade in sich trägt, während bei dem Gottlosen das Gegentheil von allem diesem stattfindet, so stellt unser Verfasser nach einem mystischen Bilde, das auch bei Philo öfters wiederkehrt, das Leben der Gerechten als Frieden dar, das Leben der Bösen als Krieg. So cap. XIV. 22.:

Οὐκ ἤρκησε (τοῖς κακοῖς) τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ τὰ τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσι.

Hiemit vergleiche man die schöne Beschreibung vollendeter Gerechten, cap. III. 3.:

Οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.

Sie sind im Frieden, als Bild der ungetrübten Seligkeit, deren sie im Himmel genießen.

Auch von übernatürlichen Gnadenmitteln finden sich bei Pseudosalomo Spuren. So cap. VI. 26.:

Eine Menge Weiser ist das Heil der Welt,
Und ein verständiger König das Glück seines Volkes.

Πλῆθος σοφῶν σωτηρία κόσμου, καὶ βασιλεὺς φρόνιμος εὐστάθεια δήμου. Letzteres Glied mag natürlich verstanden, es mag das Gegentheil seyn von dem alttestamentlichen Satze: „Wehe dem Volke, dessen König ein Kind ist.“ Aber nicht so verhält es sich mit dem ersten, das sich in derselben Gestalt bei Philo findet. Man vergleiche die schon oben angeführte Stelle, de somniis I. Pf. V. 80., und den bei den Alexandrinern häufigen Satz, daß um weniger Gerechten willen das

ganze Volk gerettet werde. Wahrscheinlich ist diese Ansicht entstanden aus Genesis XVIII. 23 — 33. Wie aus der Stelle Genes. XV. 6.: *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* eine allgemeine Regel von der Verdienstlichkeit des Glaubens gebildet wurde, ebenso aus jener Erzählung, wo Abraham den Herrn anfleht, daß er um einiger Gerechter willen die Masse der Gottlosen verschonen möchte.

Noch merkwürdiger ist die Stelle cap. XVIII. 21. und 25., wo eine fast zauberische Wirksamkeit heiliger Gebräuche und Gefäße vorkommt. „Nicht mit Gewalt, sondern mit heiligen Räucherungen und mit Gebet überwältigte Aaron den Engel des Todes.“ — *Σπεύσας γὰρ ἀνὴρ ἄμεμπτος προεμάχησε, τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον, προσευχὴν καὶ θυμιάματος ἐξιλασμὸν κομίσας, ἀντέστη τῷ θυμῷ.* Und Vers 23. und 24.:

Der Hohepriester schnitt die Plage ab,
Und verrammelte dem Verderber den Weg zu den Lebenden.
Denn auf seinem Gewande war die ganze Welt abgebildet,
Und die Herrlichkeit der Väter auf dem vierfachen Steine.

Dieser heilige Rüstzeug war es, was den Verderber überwand. Denn, fährt Pseudosalomo fort: *τούτοις εἶξεν ὁ ὀλοθρεύων.* Man denkt unwillkürlich an die späteren Geisterbeschwörungen vermittelst heiliger Gegenstände.

Wir haben nur noch die schwierige Lehre von der Vorsehung und den letzten Dingen übrig. Die göttliche Vorsehung lenkt alles Irrdische. Darum sagt er cap. XIV. 3.: sie lenke die Schiffe auf dem Meere. Diese Regierung bindet sich an sittliche Zwecke. Darum werden die Aegypter wegen ihrer Bosheit, cap. XVII. 2., *φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας* genannt. Den Bösen muß es also am Ende schlimm, den Guten gut gehen. Diese Lehre wurde bekanntlich im alten Testamente so weit ausgedehnt, daß jedes Unglück als Strafe für Missethat, jedes Glück als Belohnung galt, daß also un-

glücklich und schuldig für eins erklärt wurde. In unserer Schrift finden sich merkwürdige Abweichungen von dieser Ansicht. Hieher gehört cap. III. 13., 14.:

Selig ist die reine Jungfrau,
Die nie ein schuldvolles Ehebette berührte;
Denn sie wird Früchte einärndten am Gerichtstage der Seelen.
Selig ist der Unbeweibte, der nichts Böses thut,
Noch auf Arges sinnt wider des Herrn Gebot;
Denn ihm wird hohe Gnade für seinen Glauben zu Theil
Und ein glänzendes Loos im Tempel des Herrn.

Diese Worte enthalten, allem Anscheine nach, eine Widerlegung des Volksglaubens, daß Kindersegen eine Belohnung von Gott, Mangel an Nachkommenschaft eine Strafe sey. Aehnlich ist die Stelle, cap. IV. 7 — 10.

Wenn der Gerechte auch schnell wegstirbt,
So geht er zur Ruhe ein,
Denn nicht in der Länge der Lebenszeit besteht das wahre Alter,
Noch wird es durch die Zahl der Jahre gemessen,
Sondern Weisheit macht zum ächten Greisen,
Und unsträfliches Leben gibt die Würde des grauen Hauptes.
Weil der Gerechte nach Gottes Wohlgefallen strebte,
Ward er von ihm geliebt,
Und weil er unter Sündern lebte, hinweggenommen.

Wir haben hier eine offene Polemik gegen den Satz, daß kurzes Leben Strafe sey. Auch irdische Leiden sind nicht immer als göttliche Strafen anzusehen, denn die Ausgleichung zwischen Frömmigkeit und Glück findet oft erst im andern Leben statt. So cap. II. 10 — 22. Die Gottlosen sprechen:

Wir wollen den armen Gerechten unterdrücken,
Wir wollen der Wittwe nicht schonen,
Noch vor grauen Haaren Scheue tragen.
Gewalt sey uns für Recht;

Denn die Schwäche taugt nichts in der Welt.
Laßt uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns widrig,
Er ist entgegen unserem Thun,
Er wirft uns unsere Sünden gegen das Gesetz vor,
Und verdammt unsere schlechte Zucht.
Er rühmt sich, Gott zu kennen,
Und nennt sich ein Kind des Höchsten,
Er überführt uns unserer Bosheit.
Selbst sein Anblick ist uns verhaßt;
Denn unähnlich unserem Leben ist das seinige.
Seine Wege sind verschieden von den unserigen,
Wir sind ihm ein Gräuel.
Er hält sich ferne von uns, als wären wir unrein,
Er preist den Ausgang der Gerechten,
Und prahlt mit Gott, als seinem Vater.
Laßt uns sehen, ob sein Gerede wahr ist,
Wir wollen versuchen, wie es ihm am Ende ergeht,
Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist,
So wird Er sich seiner annehmen,
Er wird ihn erretten aus der Hand seiner Widersacher.
Wir wollen ihm alle Schmach anthun, und ihn peinigen,
Damit wir sehen, ob er standhaft bleibt,
Und ob seine Geduld bis an das Ende währet.
Wir wollen ihn endlich zum schmählichen Tode führen;
Dann wird man sehen, ob seine Reden wahr sind.
So dachten sie, aber sie irrten sich;
Denn ihre Bosheit hatte sie verblendet.
Sie haben die Geheimnisse Gottes nicht erkannt;
Noch wissen sie vom Lohne der Heiligkeit,
Und von den Ehren unsträflicher Seelen.

Dieser Lohn wird, nach den folgenden Versen, in einem anderen Leben zu Theil. Der *δίκαιος* ist, wie Bretschneider scharfsinnig bemerkt, mit so eigenthümlichen Zügen geschildert,

daß man nicht an jeden Frommen, sondern an einen Juden denken muß. Das Wort δίκαιος könnte sogar recht gut ein Gesammtname für das israelitische Volk seyn, und wäre dann eine treffliche Paralelle zu dem Knechte Jehova's, Jes. LIII.

Trotz dieser milden Ansicht von der religiösen Bedeutung des Glückes und Unglückes, hat unser Verfasser den alten jüdischen Satz, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsuche, in seiner ganzen Strenge. Cap. III. 11. und 12. heißt es:

Wer Weisheit und Zucht für Nichts achtet, ist elend,
Und seine Hoffnung ist zu nichte.
Sein Mühen und Arbeiten ist vergeblich,
Sein Thun ohne Segen.
Die Weiber der Gottlosen sind böse,
Und arg sind ihre Kinder, ihr Stamm ist verflucht.

Ebenso in demselben Capitel, die Verse 16—19.:

Die Kinder der Ehebrecher gedeihen nicht,
Und der Samen aus sündigem Ehebette wird vertilgt.
Wenn sie auch lange leben,
So werden sie am Ende für Nichts geachtet,
Und ihr Alter wird ehrlos seyn.
Sterben sie aber bald, so haben sie Nichts zu hoffen,
Und am Tage des Gerichtes keinen Trost.
Denn schrecklich ist das Ende eines gottlosen Geschlechtes.

Ebenso cap. IV. 3—6.:

Wenn die Bösen auch viele Kinder haben, *)
So ist ihnen dieser Segen nichts nütze.
Die unächten Sprößlinge werden keine Wurzeln schlagen,
Noch tief in den Grund treiben;
Denn wenn ihre Zweige auch auf kurze Zeit blühen,

*) Πολύγονον ἀσεβῶν πλῆθος bildet den Gegensatz zu ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς im ersten Verse dieses Capitels, und mußte deßhalb so übersetzt werden.

So wird der Stamm, weil er nicht fest gegründet ist, von den Winden erschüttert, und vom Sturme entwurzelt.
Die Aeste werden abgerissen, ehe sie ausgewachsen sind,
Ihre Frucht taugt nichts, weder zum essen, noch zu sonstigem Gebrauche.
Die Kinder aus unerlaubtem Beischlafe werden Zeugen der Bosheit seyn wider ihre Aeltern am Tage des Gerichtes.

Die τέκνα ἀνόμων ὕπνων sind nicht eben uneheliche Kinder, Pseudosalomo sieht vielmehr jede Ehe ohne Tugend für heillos an. Diese Aussprüche wider die Sprößlinge schlechter Aeltern sind sehr stark, und wir haben hier einen neuen Beweis dafür, wie unsicher die alexandrinische Schule zwischen neuer Philosophie und dem Glauben der Väter schwankte.

Dasselbe gilt von der entgegengesetzten Seite dieses Dogma's. Nach dem stark ausgesprochenen Grundsatze unseres Verfassers, daß nur Tugend und Weisheit vor Gott gelte, und seine Gnade erringe, kann nur von einzelnen gottgeliebten Menschen, nicht von einem auserkornen Volke die Rede seyn. Allein Pseudosalomo geräth hierüber in denselben Widerspruch, wie Philo, und hilft sich auf dieselbe Weise, wie dieser, indem er die Juden zu einem heiligen Volke macht. So cap. X. 15.: αὕτη (ἡ σοφία) λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον ἐῤῥύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων. Ebenso cap. XVIII. 13.: »Da die Aegypter vorher wegen der Zaubereien (ihrer Weisen) nicht glauben wollten, mußten sie jetzt bei dem Tode der Erstgeburt anerkennen, daß unser Volk ein Sohn Gottes sey. Ὡμολόγησαν θεοῦ υἱὸν λαὸν εἶναι. Bestimmter ist der Ausdruck ἐκλεκτοί, cap. III. 9.: χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ. Ebenso cap. IV. 15.: χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Noch strenger wird cap. XI. 11. ein herber Partikularismus gelehrt:

Dein Volk prüftest du, wie ein Vater, durch Warnungen; jene aber (die Aegypter) hast du wie ein unerbittlicher König mit Verdammung heimgesucht.

Deßgleichen cap. XII. 20., 21. und 22.:

Wenn du schon die Feinde deines Volkes, die doch den Tod verdienten, mit so viel Langmuth und Gnade (δεήσεως, indem du sie zur Buße auffordertest) strafest, und ihnen Zeit ließest, von ihrem Frevel abzustehen, mit welcher väterlichen Sorge hast du erst deine Kinder geleitet, mit deren Vätern du Eide wechseltest, und einen Bund voll herrlicher Versprechungen schloßest. — Während du uns als Vater züchtigest, geißelst du unsere Feinde tausendfach, damit wir, wenn wir Andere richten, deine Güte nachahmen, und, wenn wir gerichtet werden, auf Erbarmen hoffen.

Die Vorliebe Gottes für sein Volk geht so weit, daß Palästina das Kleinod unter den Ländern genannt wird. So cap. XII. 7.: „Du gebotest unsern Vätern, die Kananiter auszurotten, damit dieses bei dir vor allen anderen geschätzte Land eine würdige Einwohnerschaft von Kindern Gottes erhalte; ἵνα ἀξίαν ἀποικίαν δέξηται θεοῦ παίδων ἡ παρὰ σοὶ πασῶν τιμιωτάτη γῆ.

Wenn unser Verfasser die Heiden auf diese Weise von der besonderen Liebe Gottes ausschließt, so hätte er sie wenigstens ihre Wege gehen lassen können, wie Philo thut; allein Pseudosalomo geht noch weiter, er stellt sie unter den göttlichen Fluch. So cap. XII. 8—17.:

Auch diese (die Kananiter) hast du noch, weil sie Menschen sind, geschont, und Hornisse ausgesandt, als Vorläufer des Heeres, um sie nach und nach aufzureiben, da du doch die Gottlosen in offener Schlacht den Gerechten in die Hände geben, oder durch wilde Thiere verderben, oder durch dein strenges Wort (den Todesengel) mit einem Schlage ver-

nichten konntest. Allein du hast sie nur nach und nach gerichtet, und ihnen Zeit zur Buße gegeben, ob du gleich wußtest, daß dieses Geschlecht verdorben, daß die Bosheit ihnen in's Herz gewachsen ist, und daß ihr Sinn sich ewig nicht ändert; denn es war ein verfluchter Saame von Anfang an. (Anspielung auf den Fluch Hams, Stammvaters der Kananiten, Genes. IX. 25.) Dennoch hast du ihnen auch nicht aus Scheue vor Vorwürfen völlige Straflosigkeit für ihre Sünden angedeihen lassen. Denn wer wird zu dir sagen: was thut du? wer wird deinem Gerichte sich widersetzen? wer wird dir Vorwürfe machen wegen der verworfenen Heiden, die ja dein Eigenthum sind? oder wer wird dir gegenüber als Vertheidiger der ungerechten Menschen auftreten? denn es ist kein Gott außer dir; du sorgest für Alle, auf daß du deine Gerechtigkeit gegen Alle beweisest. Kein König oder Gewaltiger darf dir unter die Augen treten, und dich wegen jener Verdammten zur Rechenschaft ziehen, denn du bist gerecht, und gerecht regierest du Alles; einen Unschuldigen zu verdammen, liegt ferne von deiner Allmacht. Denn eben diese ist zugleich Quell deiner Gerechtigkeit, und weil du über Alle Gewalt hast, schonest du Aller. Du zeigest nur da deine Macht, wo man nicht an sie glauben will, und nur, wo man sie kennt, aber nicht achtet, strafest du den Uebermuth.

Im eilften Verse ziehe ich *οὐδὲ* nicht zu *εὐλαβούμενός τινα*, wie Andere thun, sondern auf *ἐδίδους*, denn nur so gibt dieser Satz einen guten Sinn. Im 17. Verse sind die Worte: *ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι* eng zu verbinden mit *ἀπιστούμενος*: die, welche nicht an deine Allmacht glauben wollen. *Τοῖς εἰδόσι* heißt kraft des Gegensatzes: die, welche deine Gewalt zwar kennen, aber nicht achten; letzteres liegt in dem Worte *θράσος*. Der Sinn der ganzen Stelle ist dieser: Gott strafte die Kananiter mit Langmuth, um sie zur Buße

aufzufordern, obwohl er wußte, daß diese Gnade unnütz sey, denn sie sind von Anfang an verflucht. Dennoch gab er ihnen auch keine völlige Straflosigkeit aus Furcht vor Vorwürfen; denn Niemand darf gegen den Herrn auftreten, wenn er sein eigenes Werk zerstören will; ohnedieß ist sein Gericht gerecht, denn die Verlorenen waren ja boshafter Art, und Gott verderbt keinen Unschuldigen. Durch letztere Bemerkung sucht unser Verfasser den Widerspruch zu verstecken, den er wohl selbst fühlte. Daher die lange Rednerei vom 12—16. Verse. Er müht sich ab, da Schutzwerke aufzuführen, wo keine nöthig sind, während er die schwachen Stellen unvertheidigt läßt, wie dieß oft, besonders von theologischen Schriftstellern, geschieht. — Freilich waren die Kananiter schlimm, und verdienten in dieser Hinsicht Strafe; aber daß sie schlimm seyn mußten, weil sie von Anfang an verflucht waren, darin liegt der Widerspruch, den Pseudosalomo nicht löst. Uebrigens erinnert diese Stelle stark an den Römerbrief. Daß sie durch eine gewisse Prädestination zu erklären ist, geht noch deutlicher hervor aus cap. XIX. 4. Vorher heißt es:

Ueber die Gottlosen (die Aegypter) lastete unerbittliches Verderben bis an das Ende; denn der Herr wußte auch ihre zukünftigen Gedanken voraus (deßwegen erbarmte er sich ihrer nicht, ἀνελεήμων θυμὸς ἐπέστη), er wuße, daß sie, die doch zuvor so eifrig auf den Abzug unseres Volkes gedrungen hatten, diese Eilfertigkeit bereuen, und uns verfolgen würden. Dieß geschah auch; denn während sie noch mit der Trauer beschäftiget waren, und an den Gräbern ihrer Todten jammerten, geriethen sie auf den rasenden Entschluß, diejenigen wieder zu verfolgen, welche sie kaum mit Bitten und Flehen ausgetrieben hatten.

Nun kommt der vierte Vers:

Zu diesem Aeußersten trieb sie ein wohlverdientes Verhängniß, welches bewirkte, daß der kaum erlittenen

Plagen vergaßen, damit das Maas der Strafen, die sie erdulden sollten, voll würde. — Εἷλκε γὰρ αὐτοὺς ἡ ἀξία ἐπὶ τοῦτο τὸ πέρας ἀνάγκη, καὶ τῶν συμβεβηκότων ἀμνηστίαν ἐνέβαλεν, ἵνα τὴν λείπουσαν ταῖς βασάνοις προσαναπληρώσωσι κόλασιν.

Der alttestamentliche Satz: „Gott verhärtete das Herz haraos," kehrt hier in einer neuen Gestalt wieder, und wir aben ein Beispiel von jener εἱμαρμένη, welche, wie Philo einer oben angeführten Stelle sagt, einzelne Juden für osaische Lehre hielten. Nur muß man nicht vergessen, daß ieß Verhängniß nur die Feinde Gottes, nicht sein auser-ornes Volk trifft. Wir werden später beweisen, daß die aläſtinischen Rabbinen diese Lehre in derselben Gestalt hatten: e stellten nämlich die Heiden unter die eiserne Nothwendig-eit, während sie die Kinder Israel frei ließen.

Die Vorliebe Gottes für seine Auserwählten zeigte sich uf die glänzendste Weise in der Urgeschichte des Volkes; ie ganze Natur mußte ihr Wesen zu ihrem Besten ändern. Aus dem Felsen kam Wasser, aus der Höhe Brod, während ur Strafe der Aegypter Feuer sich mit Regen auf eine un-erhörte Weise verbündete, so daß unser Verfasser cap. XIX. 6. ausruft: ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο, ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς, ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς.. Wenn solche Wunder sich im grauen Alterthume zutrugen, so mag der Gerechte in der Gegenwart hier unten leiden; dieß ist kein Beweis, daß er von Gott verlassen ist; denn die Ausgleichung folgt in einem anderen Leben, auf welches unser Verfasser überall hinweist. Aber die Art, in der er sich die Fortdauer der Guten und [illegible] denkt, ist zweifelhaft, weßhalb wir die Beweisstellen [illegible]üssen. Vorerst, die Gerechten haben sich ewiger [illegible]freuen, cap. III. 1—9.

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand,
Und keine Qual rühret sie an.
Vor den Augen der Gottlosen scheinen sie zwar gestorben zu seyn,
Und ihr Ausgang wird für Strafe geachtet,
Ihr Abscheiden von uns für Zerstörung.
Allein sie sind im Frieden.
Wenn sie auch nach menschlicher Meinung gestraft werden,
So haben sie volle Hoffnung der Unsterblichkeit,
Und nach kurzer Züchtigung erhalten sie hohen Lohn;
Denn Gott hat sie versucht, und seiner würdig gefunden.
Er prüfte sie wie Gold im Schmelztiegel,
Und nahm sie zu Gnaden auf, wie ein wohlgefälliges Opfer.
Zur Zeit der Heimsuchung werden sie aufglänzen,
Und wie ein Funke über die Stoppeln daherfahren;
Sie werden Völker richten, über Nationen herrschen,
Und der Herr wird ein ewiges Reich über sie gründen.

Daß hier Unsterblichkeit und ewiges Leben der Gerechten gelehrt werde, ist klar, aber nicht ebenso, wie die Herrschaft der Guten zu nehmen sey. Bretschneider (Dogmatik der Apokryphen, pag. 314.) meint, unser Verfasser springe mit dem siebenten Verse auf eine Beschreibung künftigen Glückes der Gerechten im irdischen Leben über. Man kann nicht läugnen, daß diese Ansicht Wahrscheinlichkeit für sich hat; denn wenn dieser schnelle Uebergang von dem Schicksale der Verstorbenen auf die Zukunft der Lebenden, nach unseren Begriffen, auffallend erscheint, so muß man nicht vergessen, daß die Juden jeden Augenblick das künftige Weltalter, den αἰὼν ἐρχόμενος, erwarteten, und also vom Glücke der Todten durch eine leichte Ideenassociation zu den Segnungen des messianischen Reiches, welches, wie jenes, dem Glaubenskreise angehöret, überspringen konnten. Dennoch möchte ich mich lieber für die entgegengesetzte Erklärung entscheiden. Denn erstlich

erinnern die Bilder: *ἀναλάμψουσιν* und *ὡς σπινθῆρες ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται* an das vernichtende Feuer, das nach den alexandrinischen Sibyllinen die Bösen verzehrt, und den großen Gerichtstag, so wie das Reich Gottes einleitet. Da unser Verfasser den Gerichtstag kennt, wie wir später zeigen werden, da er ferner eben so gut von dem ewigen Reiche Gottes redet, so scheint es räthlich, jenes Aufglänzen analog zu erklären, d. h., auf das ewige Gnadenreich zu beziehen; dieses ist nun zwar irdisch, aber doch nehmen auch die himmlischen Seelen daran Theil, folglich ist es zugleich himmlisch. Stärker als dieser Grund ist der zweite, daß unser Verfasser an einem anderen Orte ausdrücklich zur Seligkeit der Verstorbenen auch die Aufnahme in das ewige Reich des Herrn rechnet. Ich meine cap. V. 16., 17.: *δίκαιοι δὲ ἐις τὸν ἀιῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ· διὰ τοῦτο λήψονται τό βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου, ὅτι τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτοὺς, καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν.* Hier wird offenbar die Unsterblichkeit in die innigste Verbindung mit der Theilnahme am ewigen Reiche Gottes gesetzt, folglich werden auch ohne Zweifel alle himmlischen Seelen darein aufgenommen. Ist dieß der Fall, und werden die Gerechten allzumal, verstorbene, so gut als lebende, über die Uebelthäter, wie Feuer über die Stoppeln, daherfahren, so müssen jene auf die Erde zurückkehren; sie müssen also auch neue Leiber bekommen, zwar nicht die nämlichen, wie die Pharisäer glaubten, ohne Zweifel aber doch veredelte, himmlische Lichtkörper. Man war bisher der Meinung, daß diese Ansicht den Alexandrinern fremd gewesen sey; allein erstlich wird sie von den Sibyllinen vorausgesetzt — denn nach diesen Orakeln (so weit sie in unseren Kreis gehören) beginnt das himmlische Reich erst nach dem vernichtenden Weltbrande, folglich sind Verstorbene seine Bürger — für's zweite gab

eine jüdische Sekte, welche, wie wir zeigen werden, dem alexandrinischen Bildungsstamme angehört, den Verstorbenen reine ätherische Leiber. Josephus erzählt, de Bello, Lib. II., cap. 8., §. 11. von den Essäern: „Sie halten die Leiber für vergänglich, die Seelen aber für unsterblich. Nachdem diese aus dem Leibe, wie aus einem Gefängnisse, befreit sind, schweben sie voll Freude in die Höhe. Den guten Seelen werde sofort ein Aufenthalt jenseits des Oceans zu Theil, an einem Orte, der frei sey von Regen, Frost und Hitze, und immer durch einen sanften Zephyr vom Meere her gekühlt werde; den bösen Seelen dagegen weisen sie eine finstere kalte Höhle unter der Erde an, wo sie ewig gepeinigt werden.“ Ich werde später auf diese Stelle zurückkommen. Wie können nun diese Seelen des Ortes sich freuen, wo

vom blauen Himmel
Ein sanfter Zephyr weht!

wenn sie nicht Leiber haben, so fein dieselben sonst seyn mögen? Ohnedieß dachten sich die Alten auch den reinsten νοῦς als ein Lichtwesen. Wenn also die Mystiker in Alexandrien die Auferstehung des Fleisches verwarfen, so konnten einige Glieder dieser Parthei (ich sage absichtlich, einige, denn Philo gehörte nicht dazu) die freigewordenen Seelen, mit reinen Lichtkörpern bekleidet, am Ende der Zeiten wieder auf die veredelte Erde herabsteigen lassen. Bestimmt glaubten dieß die unbekannten Dichter der älteren Sibyllinen, und auch Pseudosalomo theilte, wenn nicht alle Anzeigen täuschen, ihre Meinung.

Die zweite Frage betrifft das künftige Loos der Bösen. Hieher gehört cap. I. 11., 12., 15.:

Fliehet unnützes Gerede, und hütet euch vor Verläumdung.
Denn euer Reden, so geheim es seyn mag, geht nicht leer aus,
Und ein lügnerischer Mund tödtet die Seele.
Eifert nicht dem Tode nach durch heilloses Leben,

Noch ziehet Verderben über euch durch eurer Hände Werk.
Die Gerechtigkeit allein führt zum ewigen Leben,
Die Ungerechten dagegen rufen durch That und Rede den
Tod herbei, u. s. w.

Die Worte *ἀναιρεῖν ψυχὴν* im 11. Verse, und *δικαιοσύνη ἀθάνατός ἐστιν* im 15., bilden einen schroffen Gegensatz. Bretschneider sagt, pag. 309. der angeführten Schrift: *θάνατος ἀδίκων* könne nicht den körperlichen Tod bedeuten, da diesem auch die Heiligen unterworfen seyen, sondern müsse von völliger Vernichtung verstanden werden. Ersterer Satz ist richtig; der zweite vorschnell. Denn *θάνατος ψυχῆς* heißt bei Philo und anderen Mystikern unzähligemale *βίος ἀβίωτος*, ein Leben ohne Seligkeit, ewige Verdammniß. Auch in dieser Bedeutung bildet es einen schönen Gegensatz zur *ἀθανασία* der Gerechten. Ob sie anzunehmen sey, werden die folgenden Stellen zeigen. Pseudosalomo läßt sich nämlich von cap. IV. 16. an, so vernehmen:

V.: 16) Der sterbende Gerechte ist ein Verdammungsurtheil für
den lebenden Schlechten,
Und ein Jüngling, der schnell vollendet wird, für das
graue Haupt des Bösewichts.
17) Wohl mögen sie das Ende des Weisen schauen,
Aber nicht einsehen, welche gütige Absicht der Herr
mit ihm hatte,
Und warum er ihn in Sicherheit brachte.
18) Sie werden es schauen, und darüber spotten,
Aber der Herr lacht ihrer.
19) Einst werden sie schmählich fallen,
Und ein Ziel ewigen Spottes seyn im Todtenreiche;
Denn ohne daß sie einen Laut von sich geben, wird
Er sie hinunters[illegible]
Er wird sie vom Grunde aus[illegible]
Und in den tiefsten [illegible]

Da erdulden sie Jammer, und ihr Andenken ist vertilgt.
20) Sie werden erbleichen bei der Abrechnung ihrer Sünden,
Und ihre Verbrechen werden gegen sie zeugen.

Cap. V.

1) Dann wird der Gerechte mit Freudigkeit seinen Verfolgern gegenüberstehen,
Die einst sein Wirken verlästerten.
2) Entsetzen wird sie ergreifen bei diesem Anblicke,
Sie werden erstaunen über dem unerwarteten Heile.
3) Dann werden sie voll Reue und Seelenangst also reden:
Dieser ist es, den wir verhöhnten,
Und zur Zielscheibe unseres Spottes machten.
4) Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn, sein Ende für Schmach;
5) Nun ist er den Söhnen Gottes beigezählt,
Und sein Erbtheil unter den Heiligen des Herrn.
6) Wahrlich wir sind abgeirrt vom Wege der Wahrheit;
Das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet,
Noch ist ihre Sonne über uns aufgegangen;
7) Wir waren voll tödtlicher Bosheit,
Und durch pfadlose Wüsten sind wir gewandert.
8) Was hat unser Uebermuth für Früchte gebracht?
Was unser Reichthum, der nur den Stolz anfachte?
9) Vorüber ist Alles, wie ein Schatten,
Wie eine Botschaft, die flüchtig das Ohr des Wanderers berührt, u. s. w. —
12) Wie von einem Geschoße, das zum Ziele eilt, die Luft urplötzlich getheilt wird, aber schnell wieder zusammenfährt, so daß man seine Bahn nicht mehr sieht,
13) So sind auch wir, bald nach der Geburt, schnell vorüber.
Kein Denkmal der Tugend haben wir aufzuweisen,
14) Sondern durch unsere Bosheit sind wir vernichtet.

15) Denn die Hoffnung des Gottlosen ist wie Staub, den
der Wind aufjagt,
Oder wie dünner Nebel, den der Sturm zertheilt,
Oder wie das Andenken des Gastfreundes, der kurz
bei uns verweilte.
16) Aber die Gerechten leben in Ewigkeit,
Von dem Herrn kommt ihr Lohn.
Der Höchste sorgt für sie.
17) Aus seiner Hand werden sie das Reich der Herrlichkeit,
Und die Krone des Glanzes erhalten;
Denn mit seiner Rechten beschützt er sie,
Und sein Arm ist ihr Schild.
18) Seinen Eifer wird er wie eine Waffenrüstung anlegen,
Und die Schöpfung wird er gegen die Uebelthäter zum
Kampfe rufen,
19) Gerechtigkeit wird er als Harnisch anlegen,
Und mit dem Helme rücksichtslosen Gerichtes sich decken.
20) Sein Schild wird unwiderstehliche Heiligkeit seyn,
21) Vernichtender Zorn sein Schwerdt.
Die ganze Welt wird mit ihm gegen die Bösewichter
kämpfen.
22) Blitze werden ausfahren, die ihr Ziel nicht verfehlen,
Von den Wolken herab treffen sie, wie Pfeile von
schön gekrümmten Bogen.
23) Sein Zorn schleudert schweren Hagel herab,
Des Meeres Wogen werden gegen sie daherbrausen,
Und Ströme die Uebelthäter jählings überfluthen.
24) Gegen sie wird der Sturm losgelassen,
Und die Windsbraut zerstäubt sie, wie Spreu,
Um ihrer Ungerechtigkeit willen wird das Land zur Einöde,
Und die Bosheit der Verdammten stürzt die Throne um.

Was den Sinn des Ganzen betrifft, so ist schon im 19.
Verse des IV. cap., und nicht erst im 20., wie Bretschneider

meint, von einem wahrhaften Todtengerichte die Rede. Sie werden hinabgestürzt in die tiefste Hölle, wo nichts als Jammer ist, ἐν ὀδύνῃ ἔσονται, und unter den Seligen wird ihrer nicht mehr gedacht, ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται, aber ewig werden sie im Todtenreiche ein Ziel des Spottes seyn: εἰς ὕβριν ἔσονται ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος. Die Hölle wird überall als die tiefste Höhle in der Erde vorgestellt. Daher ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους. Sie fahren jählings hinab, ehe sie sich besinnen, oder um Hülfe rufen können. Dieß entspricht jener Vorstellungsweise der Essäer. — Der Gerichtstag wird auch sonst genannt, so cap. III. 18.: ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως, und III. 13.: ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν. Auch die an Ephes. VI. 13. u. flg. stark erinnernde Stelle, cap. V. 18 — 22., ist auf den Gerichtstag des Herrn zu beziehen; aber die folgenden Verse, 22 — 24, zeigen, daß nicht bloß vom Gerichte über die Verstorbenen, sondern auch über diejenigen Uebelthäter, die in der letzten Zeit auf Erden leben, die Rede sey.

Wir haben also nicht den geringsten Grund, an völlige Vernichtung der Bösen zu denken, sondern Alles spricht für ewige Strafen derselben. Noch gehört hieher cap. XVII. 20. Er hatte in den vorhergehenden Versen die ägyptische Finsterniß mit den grellsten Farben geschildert, und endet in dem genannten Verse so: Bloß über die Aegypter lastete die schwere Nacht, ein Bild der Finsterniß, welche sie einst aufnehmen sollte: μόνοις δὲ ἐκείνοις ἐπετέτατο βαρεῖα νὺξ, εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους. Man sieht leicht, daß mit dieser Finsterniß das Dunkel der Hölle gemeint ist, in die sie einst verschlossen werden sollten. Also wird hier eine Fortdauer der Bösen, obwohl in elendem Schattenleben, gelehrt.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers von den letzten Dingen so zu denken: die Guten und die Bösen dauern nach dem Tode fort. Jene steigen zu Gott empor: ἀφθαρσία

ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (cap. VI. 20.). Ueber den nächsten Zustand der Bösen sagt er nichts, ohne Zweifel, weil er das Gericht, wie alle Juden damaliger Zeit, ganz nahe glaubte. Bald aber kommt die letzte Zeit; himmlisches Feuer, εὔστοχοι βολίδες ἀστραπῶν, Hagel und Wasserfluthen brechen über die sündige Welt herein; die Bösen allzumal, Verstorbene, wie Lebende, werden in die Hölle verstoßen (ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς, cap. IV. 19.). Die Auserwählten steigen dann wieder herab, und werden über die verschonten Nationen herrschen; über sie selbst aber errichtet Gott ein ewig dauerndes Reich: βασιλεύσει αὐτῶν ὁ κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας, (cap. III. 8.) und λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου (cap. V. 17.). Wir hätten also hier ungefähr dieselbe Ansicht, die sich in den ältesten Sybillinen findet, wenigstens hoffen wir, wird Niemand läugnen, daß unsere Erklärung dieser allerdings schwierigen und undeutlichen Lehre Pseudosalomo's am besten zu seinen eigenen Worten und in den geschichtlichen Zusammenhang der alexandrinischen Theosophie paßt.

Die Glaubenslehre unseres Buches ist nun vollständig dargelegt. Wir gehen zur Frage über sein Zeitalter über. Dieses läßt sich nicht genau, sondern nur annähernd bestimmen. Unser Verfasser kennt die Sophia als eine göttliche Substanz; hingegen kommt der Name λόγος für dieselbe bei ihm nicht vor, wohl aber verschiedenes, was einer späteren Zeit den Uebergang zu diesem weit bequemeren Ausdrucke bahnte. Wenn wir nun in Rechnung bringen, daß die Logoslehre in der Gestalt, wie sie bei Philo erscheint, eine Menge Ausschmückungen enthält, die gar nicht möglich waren, so lange der Name σοφία allein im Brauche war, und daß ferner sowohl der Ausdruck λόγος, als ein guter Theil jener Ausschmückungen zu Philo's Zeit bestimmt als ein Gemeingut vieler Alexandriner nachgewiesen werden kann, so haben wir schon deßhalb

ein wohlbegründetes Recht, unseren Verfasser um ein Gutes früher zu setzen. Denn er gibt sich selbst als einen Mann von vielseitiger alexandrinischer Bildung zu erkennen; er huldigt ferner im Ganzen denselben Ansichten, wie Philo. Würde er nun zu den Zeiten des letzteren gelebt haben, wo der Logosbegriff schon eine so sorgfältige Ausbildung erhalten hatte, so wäre zum Voraus anzunehmen, daß er diese als Mystiker und Freund überschwenglicher Lehren aufgenommen haben würde. Den einzigen möglichen Einwurf, den man noch machen könnte, daß nämlich jene vollkommene Ausbildung des Logosbegriffes Philo's Verdienst oder ausschließendes Eigenthum gewesen sey, haben wir, wie wir glauben, oben genügend abgewiesen.

Dieß ist nun der erste Grund, warum wir unsere Schrift bedeutend früher als Philo setzen. Ein zweiter, ganz anderer Art, stimmt mit diesem zusammen. Alle Erklärer des Buches der Weisheit sind darüber einig, daß sich in demselben ein glühendes Rachegefühl gegen die Aegypter ausspreche. Zwar verbirgt sich diese Leidenschaft in der zweiten Hälfte der Schrift unter der Maske der Urzeit des israelitischen Volkes; aber deutlicher tritt die Beziehung auf die Gegenwart cap. II. 10 — 22. hervor, und ohnedieß wird ja, wie die letzten Verse des Buches klar aussprechen, die alte Geschichte nur als Beleg für das gebraucht, was die Zukunft dem auserwählten Volke bringen soll. Dieses Rachegefühl setzt nun voraus, daß die Leiden der alexandrinischen Juden von einer ägyptischen Regierung, oder von eingebornen Königen des Landes ausgingen, daß also Aegypten zur Zeit der Abfassung unserer Schrift noch nicht römische Provinz war. Von dieser Epoche an hatten die Juden in Alexandrien wahrlich über größeres Unrecht, als über Bedrückung durch die Aegypter, zu klagen. Denn wenn die Ptolemäer sie mit Ruthen züchtigten, so wurden sie von den Kindern Edom's (wie die Rabbinen die Römer nannten) mit Skorpionen gegeißelt. Gleich

die erste That, durch welche die Römer bleibenden Einfluß auf dieses Land erhielten, nämlich der Einzug Cäsars, war mit Brand und Todtschlag bezeichnet. Wie viele Juden mögen in dem alexandrinischen Kriege des glorreichem Imperators umgekommen seyn! Zu Philo's Zeit hatte der Haß des unglückseligen Volkes eine andere Richtung genommen, wie man aus seiner Schrift **contra Flaccum** und **de legatione ad Cajum** ersieht; damals fanden die Juden nicht mehr in Aegypten, sondern auf dem Throne der Cäsaren die Widersacher des Herrn, den Beliar. Zudem, wenn anders der Aufruf an die Könige nicht ganz ohne Beziehung auf die Wirklichkeit seyn soll, was man nach dem Charakter des Buches nicht annehmen darf, so muß Aegypten als das Land, das unser Verfasser bewohnte, und überall im Auge hat, damals noch seine eigenen Könige gehabt haben.

Aus diesem letzteren Grunde nun ist unsere Schrift wenigstens 40 Jahre, aus ersterem noch früher, wohl ein volles Jahrhundert und darüber, vor unseren Erlöser zu setzen. Die Zahl der Jahre aber läßt sich bei den dürftigen Nachrichten aus jener Zeit nicht ermessen. Deßhalb begnügen wir uns mit dieser allgemeinen Rechnung.

Die zweite Frage betrifft die Umstände des Verfassers. Seinen Namen und seine Person bestimmen zu wollen, wie Frühere versucht haben, ist Thorheit. Aber mit hoher Wahrscheinlichkeit läßt sich darthun, daß er zur Sekte der ägyptischen Essäer, oder der Therapeuten, gehörte. Zwei Stellen kommen hiebei in Betracht. Die erste, weit weniger beweisende, steht **cap. III. 13., 14.**:

Selig ist die tadellose Jungfrau (denn so ist στεῖρα zu nehmen),
Die kein sündiges Ehebette bestieg.
Selig der Unbeweibte, der nichts Böses thut u. s. w.

Dieser Ausspruch ist zwar durch das Vorhergehende natürlich eingeleitet; denn es heißt zuvor: der Kindersegen böser

Menschen ist kein wahrer Segen; glücklich dagegen ist die Unbeweibte, die das Ehebette eines Bösewichtes nicht bestieg, u. s. w. Allein man bedenke, daß es ein Jude ist, der so spricht, d. h. das Mitglied eines Volkes, das, auf die Lehre hoch und heilig gehaltener Urkunden gestützt, Reichthum an Kindern für das höchste irdische Gut, Mangel an Nachkommenschaft für einen schweren Fluch ansah. Wäre unser Verfasser ein Jude von altem Korne gewesen, so würde er sich ungefähr so ausgedrückt haben: Der Kindersegen Gottloser ist für Nichts zu achten, denn sie werden einst mit der Wurzel ausgerottet werden, was er nachher wirklich auch sagt. Wenn er dennoch, ganz entgegen der sonstigen Ansicht seines Volkes, die Ehelosen (obwohl unter einer gewissen Bedingung) preist, so leitet dieß auf die Annahme, daß er zu einer Zeit gelebt habe, wo jener Glaube schon erschüttert war, und daß er eine religiöse Meinung theilte, die in der Enthaltung von der Ehe kein Uebel mehr, sondern vielleicht schon ein Verdienst fand. Dieser Ansicht waren nun die Therapeuten zugethan, wie wir später zeigen werden.

Wenn nun diese Stelle für sich allein noch lange nicht hinreicht zu einem gründlichen Beweise für unsere obige Behauptung, so wird dieselbe fast zur Gewißheit durch die andere Stelle, cap. XVI. 26 — 29. Vorher sagt er: die Natur habe auf Gottes Befehl eine himmlische Speise, das Manna, hervorgebracht, die nach dem Wunsche der Genießenden jeden beliebigen Geschmack annahm, und fährt nun, Vers 26., so fort:

Deine Söhne, die du auserkoren, sollten daran erkennen,
Daß nicht die natürlichen Gewächse allein den Menschen nähren,
Sondern daß dein Wort (das jene Wunderspeise schuf),
Alle, die an dich glauben, erhält.
Denn jene Speise, die vom Feuer nicht verzehrt ward,
Zerschmolz ganz leicht durch einige Sonnenstrahlen.

Hiedurch sollen wir belehret werden,
Daß man der Sonne zuvorkommen müsse mit dem Dankgebete,
Und daß man mit dem Aufgange des Lichtes zu dir flehen müsse.
Denn die Hoffnung des Undankbaren zerschmilzt wie ein Winterreif durch die Sonne.
Sie zerrinnt wie Wasser, das als unnütz ausgeschüttet wird.

Was die einzelnen Worte betrifft, so spielt der 26. Vers: τὸ ῥῆμά σου τοὺς πιστεύοντας διατηρεῖ, auf Deuteron. VIII. 3. an. Die Aeußerung im 27. Verse: τὸ γὰρ ὑπὸ πυρὸς μὴ φθειρόμενον wird erklärt durch den 22. Vers, wo er sagt, das Manna, wiewohl dem Eise gleich (denn es wird Exod. XVI. 14. mit dem Reife verglichen), habe Feuer ausgehalten, ohne zu zerschmelzen, wohl weil unser Verfasser meinte, es sey geröstet und gekocht worden. Aus dem Ganzen ersieht man, daß er eine eigenthümliche, mit dem Texte nicht leicht zu vereinigende Ansicht von dieser Wunderspeise hatte; sie soll jeden möglichen Geschmack annehmen, Nahrung der Engel seyn, im Feuer nicht zerschmelzen, da sie die Natur des Eises hatte, und doch vor wenigen Sonnenstrahlen vergehen. All' dieß findet sich nicht im Texte, oder wenigstens nicht in derselben Gestalt. Beweis genug, daß sich die damaligen Juden eine besondere Theorie von dieser wunderbaren Gabe gebildet hatten, worüber man sich nicht wundern darf, denn was ist geeigneter, Gegenstand mystischen Brütens zu werden, als dieses Manna? Indessen, was wir für unseren Beweis in Anspruch nehmen, ist der 28. Vers: ὅπως γνωστὸν ᾖ, ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου, καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοί. Niemand wird behaupten, daß diese Nutzanwendung der Mannaspeise auf die Gebete vor Sonnenaufgang natürlich und ungezwungen sey; sie ist im Gegentheile gesucht, und also nur durch

eine eigenthümliche Ansicht, oder einen Gebrauch, zu erklären. Diese Erklärung gibt uns Philo und Josephus. Jener in der Schrift, die von den Therapeuten handelt, de vita contemplativa Mang. II. 475., Mitte: δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι, περὶ τὴν ἕω καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος, εὐημερίαν αἰτούμενοι, τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι· δυομένου δὲ, ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄχλου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν. Und in derselben Schrift pag. 485., zu unterst: τὰς ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ. Aus diesen merkwürdigen Worten geht hervor: erstlich, die Therapeuten begannen ihr Morgengebet vor Sonnenaufgang; zweitens, sie richteten sich betend an die Sonne; drittens, sie betrachteten das irdische Licht als ein Sinnbild des himmlischen: φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.

Hören wir nun auch Josephus, der im zweiten Buche de bello, cap. VIII. §. 5. folgendes von den Essäern erzählt: πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων (von gewöhnlichen Tagesangelegenheiten) πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Diese Worte sind so gestellt, daß man möglicher Weise meinen könnte, die Essäer haben die Sonne als Gott verehrt. Allein diese Erklärung würde schon durch die einfache Bemerkung niedergeschlagen, daß die Essäer Juden waren, und zwar strenge Juden; wie kann eine Parthei die Sonne göttlich verehren, von der Josephus, in demselben Capitel §. 9., sagt: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς, μετὰ τὸν θεὸν, τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, κἂν βλασ-

γμήσῃ τὶς εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ. Noch leichter diese Frage von einer anderen Seite zu lösen. Da näm- h die Essäer mit den Therapeuten eins sind, und von esen abstammen, wie wir an seinem Orte zeigen werden, ist jene Stelle des Josephus aus Philo zu erklären, und zu nehmen: Die Essäer betrachteten Gott als das reinste rlicht, und die Sonne als sein sichtbares Symbol, deßwegen enden sie sich mit ihren Gebeten an das heilige Gestirn es Tages. Diese Erklärung stimmt mit den Worten über- in, wird durch Philo bestätigt, und hat außerdem einen an- eren Ausspruch des Josephus für sich. Er sagt nämlich bidem §. 9.: Wenn die Essäer ihre Bedürfnisse verrichten ollen, so scharren sie die Erde auf, und setzen sich, mit ihrem Mantel rings bedeckt, über die Oeffnung, damit sie die Strah- n Gottes nicht entweihen: ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ εοῦ. Die Sonnenstrahlen galten ihnen also für heilig, ohne weifel, weil sie in ihnen das reinste Sinnbild Gottes ver- hrten, welche Ansicht sie mit allen übrigen Alexandrinern heilten, denen Gott die Ursonne war. Demnach sind auch ie Worte εἰς αὐτὸν φθέγγονται εὐχὰς so zu erklären: sie eteten, mit dem Gesichte gegen die Sonne gewandt: τὰς ψεις καὶ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, nach Philo, gleich- ie die Juden sich heute noch nach Jerusalem, die Moslim ach Mekka richten. Aber der Satz: ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνα- εῖλαι hat noch einige Schwierigkeit; entweder wollte Josephus it diesen Worten den essäischen Gebrauch hellenisiren, und en Griechen verständlich machen, wofür der Beisatz ὥσπερ prächе, der diesen Grund nur vergleichungsweise gelten läßt, der haben sie vielleicht einen tieferen Sinn, und sind mystisch u nehmen: sie flehen gleichsam, daß die innere Sonne, das Abbild der natürlichen, in ihren Herzen aufgehe, welche Er- ng durch Philo bestätigt wird: εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν κι, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ.

Kehren wir zu Pseudosalomo zurück. Die zwei Glieder φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου und πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι entsprechen sich nicht genau; denn das eine scheint das Gebet vor, das andere mit Sonnenaufgang zu fordern. Wie ist nun zu erklären? Der Zusammenhang begünstigt ersteren Satz. Denn wenn die ersten Strahlen der Sonne das Himmelsbrod schmolzen, so läßt sich recht gut die Vorschrift daraus ableiten, daß man Gott vor Sonnenaufgang anflehen müsse, so lange seine Gaben den Menschen unversehrt dargeboten werden. Aber wie verhält es sich weiter mit dem zweiten Gliede? Es kann dem ersten unmöglich widersprechen. Der Sinn ist entweder: Man soll, gegen Sonnenaufgang gewendet (πρὸς ἀνατολὴν), zu Gott flehen, oder das Gebet soll mit dem Aufglänzen des goldenen Frühlichtes seine Höhe erreichen, wie Philo sagt: ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες ἐις οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται. Denn sie rüsten sich schon vor Sonnenaufgang zum Gebete, aber, sobald das Gestirne aufglänzt, gewinnt es erst seine wahre Bedeutung. Ich möchte diese letztere Erklärung vorziehen; so viel aber ist gewiß, daß unsere Stelle genau mit Philo und Josephus übereinstimmt. Nun wird ferner Niemand zweifeln, daß Pseudosalomo die Vorschrift, die er in unserer Stelle gibt, auch selbst beobachtet habe; dann aber war er ein Therapeute, sobald sich darthun läßt, daß jener Gebrauch des Frühgebetes den Therapeuten und Essäern eigenthümlich war. Diesen Beweis getraue ich mir zu führen. Erstlich stellt Philo und Josephus unsere Sitte als eine Anstalt dar, durch die sich die genannten Sekten von den andern Juden unterschieden. Für's zweite spricht dafür die Natur der Sache. Denn jene Regel ist im bürgerlichen Verbande und in einem städtischen Leben unter Gewerb und Handel, namentlich in dem a- vollen Alexandrien, kaum ausführbar. Sie se

Stille, den Genuß freier Natur, und außerdem Zusammenleben Gleichdenkender voraus. Die Gebete mußten in stiller Einsamkeit verrichtet werden. Dieß Alles paßt nur auf ein abgesondertes, klösterliches Leben, wie es die Therapeuten am See Möris, und die Essäer im gelobten Lande führten. Aber wir können auch den Talmud zu Hülfe rufen; der Tractat Berachot, zweite Mischnah, lautet so: recitant Schma (preces) mane ab eo tempore, quo quis dignoscat caeruleum ab albo. Rabbi Eliezer ait caeruleum a prasino. Rabbi Josuah docet, finiendas esse (eas preces) ante horam tertiam diei, quia circa hoc tempus solent surgere regum filii. Nach den Worten caeruleum a prasino schieben einige Handschriften den Satz ein: finiunt autem, priusquam emicet sol. Allein diese Glosse hat nicht die orthodoxen Juden, sondern wahrscheinlich eine besondere Parthei im Auge, von der wir gleich berichten wollen. Die Gemarah zu unserem Tractate gibt nämlich an drei verschiedenen Orten, Fol. 9. 2., 25. 2., 26. 1. folgende Bemerkung: Die Frommen, וָתִיקִין, haben gerade mit Sonnenaufgang das Gebet verrichtet. So lautet auch noch eine andere Ueberlieferung. Die Vatikin verrichten ihr Gebet mit Sonnenaufgang. Rabbi Serah fragte: welche Stelle heiliger Schrift ließe sich wohl dafür anführen? Antwort: Psalm 72. 5. (Dich verehret man, so lange Sonne und Mond währet, für und für.) Hier heißt es: יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ, und daraus schließt der Rabbine, daß man mit Sonnenaufgang die Gottheit anflehen müsse. Das Wort וָתִיקִין ist arabisch, kommt im Talmud mehreremale vor, und bezeichnet, wie mich ein gelehrter Rabbine versicherte, eine besonders fromme Parthei, die es in Beobachtung heiliger Gebräuche den Anderen zuvor thun wollte, vielleicht gar die Essäer oder ihre Ueberbleibsel. So viel ist gewiß, daß die orthodoxen Juden seit undenklicher Zeit erst in dem Zwischen- der Morgenröthe bis zur dritten Stunde (d. h.

zwischen vier und neun Uhr nach unserer Rechnung) das Schmah verrichteten. Davon aber, daß man sich bei dem Gebete gegen die Sonne richten, oder dieselbe gar nennen müsse, kommt im Talmud nichts vor. Schon von Daniel heißt es (cap. VI. 10.): er hatte seine Fenster gegen Jerusalem (zum Gebete) geöffnet; und der Talmud (Tractat. Berachot. cap. IV., Mischnah 5.) gebietet, sich bei dem Gebete mit dem Gesichte gegen den Tempel der heiligen Stadt zu kehren. Folglich findet unsere Stelle keinen Anklang im Judenthume, wohl aber in den Gebräuchen jener mystischen Sekte, welche in Aegypten die therapeutische, in Palästina die essäische genannt wurde. Denn man merke wohl, sie fordert erstens das Frühgebet genau mit Aufgang der Sonne, zweitens, daß man sich mit dem Gesichte gegen dieselbe wende (letzteres muß nothwendig bei der innigen Verbindung zwischen εὐχή und ἥλιος oder ἀνατολή vorausgesetzt werden). Pseudosalomo war also, allem Anscheine nach, ein Therapeute, welche Vermuthung noch durch die völlige Uebereinstimmung zwischen seinen Ansichten und dem Glauben dieser Sekte, wovon wir später reden werden, ihre letzte Beglaubigung erhält.

i) Resultat aus dem Bisherigen.

Wir haben nun sämmtliche uns aus vorchristlicher Zeit übrig gebliebene Denkmäler jüdisch-alexandrinischer Bildung durchgegangen. Wenn wir früher aus inneren Gründen behaupteten, daß Philo nicht als Schöpfer der eigenthümlichen Ansichten, die sich in seinen Werken finden, sondern als Repräsentant der Meinungen seines Jahrhunderts anzusehen sey, so ist jetzt der äußere historische Beweis für diesen Satz geführt. In einer Reihe von Schriften, die sich bis in das Jahr 200 vor Christus hinauf erstrecken, haben wir dieselben Grundansichten nachgewiesen, die freilich in schönerer Gestalt

und gebildeterer Sprache bei Philo wiederkehren. Keine einzige bedeutende Lehre ist ihm eigen. Zwar fanden wir den Logos nur bei ihm, dagegen aber die Sophia in derselben Bedeutung bestimmt bei Pseudosalomo, vielleicht schon in Aristobuls Schriften. Daß aber auch der Logos nicht sein Eigenthum ist, beweisen, außer der Sicherheit, mit der er seine ausschweifenden Sätze vorbringt, jene oft wiederkehrenden Stellen, wo von Andern herrührende Erklärungen alttestamentlicher Aussprüche aufgeführt werden, die alle auf den Logosbegriff hinweisen, und ihn voraussetzen.

Nun können wir ein bestimmteres Urtheil über die Entstehung und Fortbildung der alexandrinischen Theosophie fällen. Erster Saamen derselben war das Gefühl, daß Gott, der Herr des Weltalls, wie ihn ein späteres, in der Kenntniß der Natur fortgeschrittenes Zeitalter dachte, dessen Gesichtskreis durch den Verkehr mit vielen anderen Nationen erweitert war, unmöglich so menschenähnlich und beschränkt seyn, und unmöglich so sichtbar erscheinen könne, wie die Genesis will. So lange der Ideenkreis der Juden noch in die engen Gränzen Palästinas eingebannt war, ging dieß an, aber später nicht mehr; denn der Fortschritt in den Naturwissenschaften ist von unberechenbarem Einflusse auf die Religion, und selbst in unseren christlichen Ansichten ist sehr viel dadurch geändert worden, daß daß copernikanische System auffam, und das man die Erde nicht mehr als Mittelpunkt der Welten betrachtete. Jene Steigerung des Begriffes vom höchsten Wesen ist schon in der Uebersetzung der LXX. niedergelegt, wie wir gezeigt haben. Da aber die Juden vermöge ihrer Erziehung den Glauben nicht aufgeben konnten, daß Gott ihre Nation vor allen anderen erwählt, und von jeher auf besonderen Wegen geleitet habe, so führte obige Ansicht von der Unsichtbarkeit und Außerweltlichkeit Gottes auf den Begriff von Mittelwesen, die an Gottes Statt in der alten Geschichte des Volkes

erschienen seyen. So entstand, gewiß ohne hellenischen Einfluß, die Lehre vom ἄγγελος κυρίου, als εἰκὼν θεοῦ und σοφία. Dieser letztere Ausdruck ist wahrscheinlich die älteste Bezeichnung für den Mittler (denn Spuren davon kommen schon bei Sirach vor), und aus dem achten Capitel der Proverbien entstanden. Eben so alt ist auch die Allegorie; denn diese war unzertrennlich mit der Grundansicht verbunden, daß die heiligen Bücher des Volkes inspirirt, und doch zugleich nach der wörtlichen Erklärung nicht der höheren Wahrheit gemäß seyen. Auch den Glauben an die Unreinheit und Ungöttlichkeit der Materie rechne ich unter die alten Lehren der Alexandriner; denn obgleich Plato dieses Dogma kennt, und also in diesem Punkte möglicher Weise auf die Hellenisten einwirken konnte, so darf man nicht vergessen, daß der attische Philosoph, allem Anscheine nach, dasselbe aus dem Oriente entnahm, wo die Juden es schon früher, und gleichsam aus der ersten Hand entlehnen konnten. Ohnehin steht diese Lehre in innigem Zusammenhange mit der anderen, von der Unsichtbarkeit Gottes, und mußte schon aus diesem Grunde frühe aufkommen.

Aber neben diesen orientalischen Quellen hat Plato's Philosophie einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Ansichten der alexandrinischen Juden ausgeübt. Von ihm haben sie die Ideenlehre, die bestimmt bei Aristobul und Philo, in einzelnen Spuren auch im Buche der Weisheit hervortritt, von ihm die Präexistenz, den himmlischen Ursprung und den Abfall der Seelen, so wie ihre Rückkehr, von ihm endlich die Idee der Weltseele entlehnt. Aber letztere erhielt eine eigenthümliche Gestaltung durch das Judenthum. Bei Plato ist Gott die Weltseele; er selbst ist in Allen die Uridee, und wirkt in Allen. Die jüdische Offenbarung dagegen verlangte einen persönlichen, im Himmel thronenden Gott; der Glaube an die Unreinheit der Materie verbot die Einmischung des

Höchsten in die Endlichkeit. Darum trug man den platonischen Begriff des göttlichen νοῦς nicht auf den höchsten Gott, sondern auf das große Mittelwesen über, das zuerst σοφία, dann λόγος hieß. Der Logos wurde so das innerliche Licht der Geister (ὁ λόγος οἰκεῖ ἐν ἡμῖν), Quell der Begeisterung und alles Guten in den Seelen, das diese, als abgefallen und in unreine Leiber versunken, nicht aus sich selbst schöpfen konnten. — Nichts desto weniger verblieb er zugleich Person; denn er mußte ja in der Urzeit des Volkes persönlich aufgetreten seyn, wenn die alten Urkunden nicht lügen, wenn Israel das auserkorene Volk seyn sollte. Als persönliches Wesen erhielt er eine Reihe mystischer, der Offenbarung abgeborgter Ausschmückungen; er ward Hoherpriester der Welt, des Volkes Mittler, Paraklet, Erzengel, zweiter Gott, und außerdem ward ihm ein der früheren Geschichte entsprechender Wirkungskreis in der ersehnten Zeit des Heiles angewiesen. Natürlich brauchte diese so vielfach verschlungene und weit ausgesponnene Lehre geraume Zeit zu ihrer Ausbildung, weßhalb wir sie in ihrer vollendeten Gestalt erst bei Philo finden.

Die Moral der alexandrinischen Theosophen ist das Gesammtprodukt der platonischen Philosophie, der Zeitverhältnisse und des väterlichen Glaubens. Jene tragischen, den Guten verderblichen, den Bösen günstigen Zeiten, der Untergang der Freiheit und Volkskraft in allen Staaten, die überall wuchernde Tyrannei und Willkühr rissen die besten Menschen mit Gewalt vom äußeren Leben los, und zwangen sie, in der eigenen Brust oder im Reiche der Phantasie den Trost und die Befriedigung zu suchen, welche die Wirklichkeit versagte. Daher die Mystik. Der stolze Römer tröstete sich mit den Lehren der Stoa. Die Anhänger Plato's flüchteten in ihr Inneres. Die Entfernung von der Welt, die Ertödtung des Leibes, den die Guten damals nicht mehr zu ruhmvollen Thaten im Dienste des Staates und der Nation gebrauchen konnten,

während er den Bösen Reiz und Werkzeug jedes Lasters war, wurde zur Tugend. Allein der Einfluß der Offenbarung hinderte, daß diese Resignation vollkommen wurde. Der Jude, im unerschütterlichen Glauben an sein Gesetz aufgewachsen, gab nur die irdischen Hoffnungen der nächsten Gegenwart auf, und erwartete, den alten Verheißungen gemäß, nach den schweren Leiden des jetzigen Augenblickes, eine herrliche Zukunft, ausgerüstet mit allen Bildern des Glückes, des Sieges und der Herrschaft seines Glaubens über die Welt. Je schwerer die Gegenwart lastete, je weniger sie die Erfüllung seiner sehnlichsten Wünsche zu verbürgen schien, desto feuriger mahlte sich seine Phantasie die kommenden Tage aus. So wurde die Hoffnung, daß einst bessere Zeiten kommen, der Glaube, daß der Gott ihrer Väter sein Volk nicht verlassen werde, erstes Merkmal des ächten Juden, und wahrhaft jüdische Tugend, da nur der gute und fromme Jude freudig hoffen durfte. Endlich, wenn das Gemüth, von wirklichen Genüssen ganz abgekehrt, nicht ersterben sollte, so mußte eine schwärmerische Liebe, die ja in allen Systemen des Mysticismus wiederkehrt, die entstandene, von außen unbefriedigte Leere ausfüllen. Dieses Gefühl ward noch durch die Eigenthümlichkeit ihrer Religion gesteigert. Denn die Weltgeschichte kennt kein anderes Volk, das in diesem hohen Grade, unter den größten Hindernissen von außen, die Eindrücke der Erziehung festgehalten hätte. Wie sollte nicht damals, und unter jenen furchtbaren Umständen, die unglückselige Nation, tödtlich gehaßt von den Völkern, unter denen sie lebte, verfolgt wegen ihres Glaubens, ausgeplündert und auf jede Art mißhandelt, völlig entblößt von den Mitteln, welche in der rauhen Wirklichkeit Achtung oder Schonung verschaffen (denn seit der Scepter aus Juda gewichen, waren die militärischen Eigenschaften in Israel erloschen), wie sollte sie nicht in einer solchen Lage an dem einzigen Horte der Schwäche, an dem letzten Anker,

das ihr sturmbewegtes Leben noch festhielt, an dem Gotte ihrer Väter mit aller Inbrunst hängen! Der englische Dichter Byron hat dieser, dem jüdischen Genius tief eingewurzelten, durch keinen äußeren Druck zerstörbaren, Anhänglichkeit ächt orientalischen Ton und Farbe verliehen in einem seiner hebräischen Lieder, wo ein Jude, der die Zerstörung der heiligen Stadt unter Titus ansah, also redend eingeführt wird:

From the last hill, that looks on thy once holy dome
I beheld thee, o Sion! when render'd to Rome:
'Twas thy last sun went down, and the flames of thy fall
Flash'd back on the last glance i gave to thy wall.

I look'd for thy temple, i look'd for my home,
And forgot for a moment my bondage tocome;
I beheld but the death-fire that fed on thy fane
And the fast-fetter'd hands that made vengeance invain.

On many an eve, the high spot whence i gazed,
Had reflected the last beam of day as it blazed;
While i stood on the height, and beheld the decline
Of the rays from the mountain that shone ou thy shrine.

And now on that mountain, i stood on that day,
But i mark'd not the twilight-beam melting away;
Oh! would that the lightning had glared in its stead,
And the thunderbolt burst on the conqueror's head!

But the Gods of the Pagan shall never profane
The shrine, where Jehovah disdain'd not to reign;
And scatter'd and scorn'd as thy peoble may be,
Our worship, o Father! is only for thee.

Nur aus diesen allgemeinen Verhältnissen läßt es sich erklären, warum wir fast in allen übriggebliebenen Denkmalen

alexandrinischer Theosophie, neben den platonischen Tugenden, den Glauben, die Liebe, die Hoffnung, die Entfernung vom Fleische als höchstes Verdienst des Menschen wiederfinden.

So viel über die mystische Parthei in Alexandrien. Allein es gab dort auch eine alt- und rechtgläubige. Dieß geht schon aus der Natur der Sache hervor. Denn unter so viel tausend Juden, die in Aegypten lebten, konnten unmöglich alle die neu aufgekommenen Lehren theilen, es mußte auch solche unter ihnen geben, welche der uralten Ueberlieferung treu blieben. Noch bestimmter sprechen hiefür jene oben im sechsten Capitel aus Philo angeführten Stellen, wo er diese Parthei mit deutlichen Farben zeichnet. Dieselbe muß aber zur Zeit unseres Verfassers unbedeutend und ohne Ansehen gewesen seyn, denn sonst könnte Philo nicht so verächtlich von ihr sprechen, und noch mehr, sonst wäre es unbegreiflich, daß wir in allen übriggebliebenen Zeugen der alexandrinisch-jüdischen Bildung (das einzige dritte Buch der Makkabäer vielleicht ausgenommen) nur die mystische Ansicht vertreten finden. Ferner, diese altgläubige Parthei unterschied sich von den anderen dadurch, daß sie die Allegorie verwarf, und dem Wortsinne der heiligen Schriften huldigte, denn die Allegorie war ja eben die Brücke, über welche die neuen Lehren in den alten Glauben eingeführt wurden, und außerdem bezeichnet Philo jenen Zweig der alexandrinischen Judenschaft mit den unzweideutigen Worten: τύφος ῥημάτων, ὀνομάτων γλισχρότης, τερθρεία ἐθῶν, cfr. de Cherubim, Pf. II. 24., Mitte. Aus dieser Verwerfung der Allegorie folgt weiter, daß sie auch die Mittelwesen, und namentlich den λόγος, so wie die Ungöttlichkeit und Präexistenz der Materie nicht anerkannten; denn von allen diesen Lehren weiß der Wortsinn der heiligen Urkunden nichts, und dieselben sind blos durch die Allegorie eingeführt worden. Endlich bin ich überzeugt, daß die geringen Spuren, welche wir von dem Glauben an die A[illegible]

erstehung des Fleisches in Alexandrien finden, auf diese Parthei zurückgeführt werden müssen. Daß der genannte Glaube den Alexandrinern nicht ganz fremd war, wie Bretschneider meint, haben wir schon oben dargethan. Es kommen nämlich in Betracht: 1) das zweite Buch der Makkabäer; 2) das unächte Anhängsel zum vierten Buche der Makkabäer: 3) die ächten Theile dieses nämlichen Buches. Denn da der Verfasser desselben unzweideutig der philosophischen Ansicht des Judenthums huldigt, und namentlich die Auferstehung des Fleisches verwirft, und dabei dennoch den alten Seher Daniel, der immer und überall als Hauptzeuge für jenes Dogma angesehen worden ist, sehr hoch stellt, so läßt sich diese Hochachtung nur aus dem Volksglauben und durch die Annahme erklären, daß man die Prophezeihungen Daniels auch in Alexandrien für ein heiliges Buch hielt. Dann ist aber auch kein Zweifel, daß die altgläubige Parthei, die ja dem Wortsinne der heiligen Schriften huldigte, unser Dogma aus Daniel entnommen oder vielmehr bestätiget habe; denn dasselbe ist schon an und für sich dem großen Haufen theuer, und wo sich eine Beweisstelle dafür in hochgefeierten Urkunden findet, wird er dieselbe mit Begierde aufgreifen. Demnach sind jene Spuren des Glaubens an die Auferstehung dieser Parthei zuzuschreiben. Dasselbe läßt sich noch von einer anderen Seite darthun. Das genannte Dogma hatte in Alexandrien seine Anhänger — dafür sprechen unwiderleglich die oben angeführten Beweise — aber nicht unter den Mystikern, nicht unter derjenigen Parthei, welche die Allegorie annahm: denn die Auferstehung ist erstens auf den Wortsinn der heiligen Schriften gegründet; zweitens verstößt sie scharf gegen die Lehre von der Unreinheit der Materie, welche den Mystikern erster und theuerster Glaubensatz war, und von ihnen, wie wir gezeigt haben, folgerecht und umfassend durchgeführt worden ist. Folglich konnte jener Glaube nur unter denjenigen Wurzel fassen,

welche an dem Wortsinne festhielten, und die neu eingeführten Philosopheme verwarfen, d. h., unter der alt- und rechtgläubigen Parthei, oder vielmehr, da diese, aus obenangegebenen Gründen, unter den gebildeten Juden keine Anhänger besaß, und also auf die unteren Klassen der Gesellschaft beschränkt war, unter dem gemeinen Haufen. Daher denn auch der Umstand, daß wir nur so karge Spuren unseres Dogma's finden, weil bei weitem der größte Theil der übriggebliebenen alexandrinisch-jüdischen Denkmale von Mystikern, d. h. von Bekennern der entgegengesetzten Ansicht, herrührt.

Ueberhaupt gibt es nicht leicht ein anderes Dogma, das der alexandrinischen Mystik in ihrer reinen, ursprünglichen Form so entschieden entgegen wäre, als die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Deßwegen darf dieselbe mit Recht als Schiboleth, als Prüfstein der Parthei, betrachtet werden; mit anderen Worten, von jedem Schriftsteller, bei welchem wir sie finden, dürfen wir znm Voraus überzeugt seyn, daß er die hellenistische Theosophie entweder gar nicht bekennt, oder daß er sie wenigstens *in veränderter Gestalt, und gleichsam aus der zweiten Hand* entnahm. Dieser Grundsatz ist von unschätzbarem Werthe für die Kritik des neuen Testamentes, wie wir an seinem Orte zeigen werden.

k) Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Judäa. — Die Therapeuten.

Es ist nun Zeit, daß wir nachweisen, wie die alexandrinische Theosophie nach Palästina verpflanzt wurde. Dieß geschieht erstens durch den Doppelbeweis, daß die Sekte der Therapeuten der mystischen Lehre zugethan war, und daß die paläſtinischen Essäer von letzteren abstammen, und mit ihren auf's engste zusammenhängen. Zweitens durch einzelne hieher gehörige Nachrichten uralter jüdischer Schriftsteller.

Erstens, die Therapeuten theilten dieselben religiösen Meinungen, welche wir in Philo's Schriften gefunden haben. Dieß geht schon hervor aus dem ungemessenen Lobe, das er dieser Sekte spendet. Denn in einer religiös vielfach bewegten Zeit, wo die verschiedensten Partheien neben einander lebten, wird nicht leicht ein Mann, der selbst einen entschiedenen und sehr eigenthümlichen Glauben hegt, eine religiöse Sekte loben, wenn diese nicht seinen eigenen Ansichten huldigt. Er sagt von ihnen, **Mang. II.** 473., gegen oben: „Das Geschlecht der Therapeuten, an das Schauen gewöhnt, möge immerfort nach der Erkenntniß des Höchsten streben, es möge die sichtbare Sonne überfliegen, und nie seinem Berufe untreu werden, der zur vollkommenen Glückseligkeit führt. Denn die, welche sich der Beschauung weihen, nicht aus Gewohnheit, noch durch äußere Anforderungen bewogen, sondern ergriffen von himmlischer Liebe, sind, wie Korybanten, höherer Begeisterung voll, bis sie das Ersehnte erschauen. Und weil sie aus heiliger Sehnsucht nach dem seligen und ewigen Leben schon hier dem sterblichen abgestorben zu seyn glauben, überlassen sie freiwillig alle Habe ihren Söhnen, Töchtern, sonstigen Verwandten, oder, wenn sie keine der Art haben, ihren Freunden 2c.“

Die Schrift **de vita contemplativa**, in welcher diese Stelle vorkommt, ist, allem Anscheine nach, von unserem Verfasser in seiner Jugend geschrieben worden. Man könnte deßhalb argwöhnen, daß dieses feurige Lob mehr die Frucht unreifen Alters, als ein Beweis späterer Ueberzeugung sey. Allein auch in anderen Schriften, die Philo erweislich in reiferem Alter verfaßt hat, kehrt dieselbe Ansicht wieder. So sagt er, **de profugis**, Pf. **IV.** 238., unten: man müsse vor dem theoretischen Leben sich im praktischen üben, das eine Vorschule jenes vollkommeneren sey: *τὸν γὰρ πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίου προαγῶνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν*

πρότερον διαθλῆσαι. Und in derselben Schrift, pag. 24
oben: τὸ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ, ἱερώμε
τὴν μεγάλην ἀρχιερωσύνην θεοῦ. In diesen beiden Stell
sind zwar die Worte βίος θεωρητικὸς und γένος θεραπε
τικὸν ohne Beziehung auf besondere Sekten, und als allg
meiner τρόπος ζωῆς gebraucht. Aber man darf nicht v
gessen, daß Philo die Therapeuten als vollendete Theoretiker
trachtet, und daß der Ausdruck θεραπευτικὸν γένος jedenfa
an unsere Sekte erinnert.

Wenn nun schon diese einzelnen Aussprüche für jene ob
behauptete Gleichheit religiösen Glaubens zeugen, so könn
wir dieselbe auch durch die That erweisen. Hiezu aber
nöthig, daß wir Philo's Nachrichten über die Therapeut
hersetzen. Er läßt sich, de vita contemplativa, Mang.
474., Mitte, so vernehmen: „Wenn sie ihr Vermögen A
deren abgetreten haben, fliehen sie, von keinem Reize m
zurückgehalten, unaufhaltsam weg von Brüdern, Kind
Weibern, Eltern, von ihren Verwandtschaften und Freun
aus dem Orte, wo sie geboren und erzogen wurden. D
sie kennen den verderblichen Einfluß, welchen die Gewoh
gegen bessere Entschlüsse übt. Sie wandern auch nicht
in eine andere Stadt, wie unglückliche oder schlechte Sk
die ihre seitherigen Herren um Verkauf bitten, und
nicht Freiheit, sondern nur Wechsel der Knechtschaft err
vielmehr eilen sie hinweg von allen Städten (denn jed
die besteingerichtete, ist voll von Lärm, von Unheil u
ruhen aller Art, welche ein Mann nicht mehr ertrag
der einmal die Weisheit gekostet hat) in Gärten
legene Landhäuser, um der Einsamkeit zu genießen,
ob sie die Menschen haßten, sondern weil sie wissen,
Umgang mit Andersgesinnten [der in der Welt nich
den werden kann] Verderben bringt.

Das Geschlecht der Therapeuten ist über die g

verbreitet, denn Hellas und das Land der Barbaren sollte einer so edlen Anstalt nicht entbehren. In größter Anzahl aber finden sie sich in Aegypten, in jedem der sogenannten νομοὶ, und namentlich in der Nähe von Alexandria. Die besten unter allen Therapeuten eilen, als in die gemeinsame Heimath, an einen schönen Ort, der über dem See Maria (Möris) auf einer sanften Anhöhe liegt, und von Seiten der Sicherheit, so wie der gesunden Luft alle Vorzüge vereinigt. Für die Sicherheit sorgen nämlich die ringsgelegenen Höfe und Dörfer, seine gesunde Luft verdankt der Ort den Winden, die sowohl vom See her, der in das Meer ausmündet, als aus dem nahen Oceane wehen. Die Lüfte vom See her sind fein, die aus dem Meere dichter. Die Mischung beider ist für die Gesundheit sehr zuträglich. Die Häuser an diesem Orte sind sehr einfach, und nur auf die nothwendigsten Bedürfnisse berechnet, nämlich zum Schutze gegen die Kälte, so wie gegen die Glut der Sonne. Sie stehen nicht so nahe an einander, wie in den Städten; denn Nachbarschaft ist beschwerlich für die, welche die Einsamkeit suchen; aber sie sind auch nicht sehr weit von einander entfernt, theils weil die Bewohner Gemeinschaft mit einander haben wollen, theils zur Sicherheit und gegenseitigen Unterstützung bei Angriffen von Räubern. In jedem Hause ist ein Heiligthum, das sie σεμνεῖον oder μοναστήριον nennen, in welchem jeder in tiefer Einsamkeit die Geheimnisse des geweihten Lebens übt (ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται.). Sie bringen nichts in dieselben, was zur Lebens-Nothdurft gehört, keine Speise, keinen Trank, sondern beschäftigen sich dort allein mit Gesetzen und Orakeln, von Propheten ertheilt, mit Lobgesängen auf Gott, und mit Dingen der Art, durch welche Wissenschaft und Frömmigkeit gefördert werden. Das Andenken an Gott weicht nie aus ihren Seelen, so daß sie auch im Traume nichts anderes, als die hohe Schönheit göttlicher

Tugenden und Kräfte schauen. Viele reden selbst im Schlafe von den herrlichen Lehren heiliger Philosophie. Zweimal beten sie täglich, mit der Morgenröthe, und gegen Abend; wenn die Sonne emporsteigt, flehen sie um wahrhaft guten Tag, nämlich daß das himmlische Licht in ihren Seelen aufgehe. Wenn sie untergeht, bitten sie, daß ihre Seelen, gänzlich befreit von der Last der Sinnenorgane und der äußeren Welt, in ihr innerstes Heiligthum versenkt, die Wahrheit erschauen mögen. Die Zeit zwischen Morgenröthe und Abend wird von ihnen religiöser Uebung geweiht. Mit den heiligen Schriften beschäftigt, suchen sie Weisheit, indem sie den heiligen Urkunden einen tieferen Sinn unterlegen; denn sie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer tiefer liegenden Wahrheit seyen, die nur angedeutet, nicht ausgesprochen ist. Sie besitzen auch Schriften alter Weisen, der Stifter ihrer Sekte, welche viele allegorische Denkmale hinterlassen haben. Nach Anleitung dieser suchen sie die verborgene Weisheit auf. Außerdem machen sie selbst auch Gesänge und Loblieder auf Gott, in mannigfachem Metrum, je nachdem es der Gegenstand fordert. Sechs Tage lang sind sie auf diese Weise, jeder für sich in der Einsamkeit, in den oben beschriebenen Monasterien, beschäftigt, ohne je die Schwelle des Hauses zu überschreiten, selbst ohne hinauszusehen. Am siebenten kommen sie zusammen, und setzen sich nieder nach ihrem Alter, in anständiger Stellung, die Hände inwärts gekehrt, die rechte zwischen Brust und Kinn, die linke an die Hüfte angeschmiegt. Der älteste und erfahrenste tritt auf, und spricht mit ruhigem Blicke und gelassener Stimme, nicht auf künstliches Gerede bedacht, wie die Rhetoren oder die heutigen Sophisten, sondern gründlich den höheren Sinn der heiligen Schriften entwickelnd, in einem Vortrage, der nicht bloß am Ohre vorübereilt, sondern in die Seelen eindringt, und bleibend wirkt. Die Anderen hören ruhig zu, und geben ihren Beifall [illegible] ...ken der An-

genlieder oder des Hauptes zu erkennen. Das gemeinschaftliche σεμνεῖον, in dem sie sich an dem siebenten Tage versammeln, besteht aus zwei abgesonderten Flügeln, deren einer für die Männer, der andere für die Weiber bestimmt ist. Denn auch Weiber hören zu, die von demselben Eifer beseelt sind, und dieselbe Lebensart ergriffen haben. Die Mauer zwischen beiden Betsälen erstreckt sich drei oder vier Ellen vom Boden aufwärts, nach Art einer Schutzwehr. Der obere Raum bis zum Dache ist freigelassen. Diese Einrichtung hat zwei Gründe. Erstlich, damit der Anstand, der sich für Weiber ziemt, bewahrt werde, dann, damit letztere die Stimme des Sprechenden leicht vernehmen können.

Die Enthaltsamkeit achten sie für die Grundtugend, auf welche die anderen gebaut werden müssen. Vor Sonnenuntergang nimmt keiner von ihnen Speise oder Trank zu sich, denn sie betrachten die Beschäftigung mit Weisheit als das einzige würdige Werk des Lichtes, die körperliche Nothdurft dagegen als Sache der Finsterniß, weßhalb sie jener die Tage, dieser einen kurzen Theil der Nacht widmen. Einige von ihnen, die inbrünstiger nach Weisheit streben, denken erst nach drei Tagen an Nahrung; Andere sind so ganz des Wissens Tiefen hingegeben, das reichlich ihre Seelen nährt, daß sie doppelt so lange ausharren, und kaum am sechsten Tage nothdürftige Kost zu sich nehmen. Sie gleichen hierin den Cicaden, die, wie man sagt, sich von Luft nähren, weil der Gesang, wie ich glaube, ihre Bedürfnisse stillt. Den siebenten Tag betrachten sie als das heiligste Fest, und feiern ihn hoch. Nächst der Seele gönnen sie an demselben auch dem Leibe bessere Pflege, als wollten sie selbst dem thierischen Theile unseres Wesens Ruhe von der anhaltenden Anstrengung gewähren. [So ist τὰ θρέμματα zu nehmen, und nicht, wie Bellermann meint, der dieses Wort durch Zugvieh übersetzt! Philo vergleicht auch sonst den Leib oft mit einer

Heerde niederer Art, wie Ochsen und Schweine.] Ihre Kost ist einfach, Brod, als Zugemüse Salz, wer sich recht gütlich thun will, nimmt ein bischen Ysop dazu. Ihr Trank ist Quellwasser. Sie begnügen sich, die zwei Gebieter, welche Natur über uns verhängt, den Hunger und den Durst, zu befriedigen, ohne ihnen zu schmeicheln. Nur das Nöthigste, ohne das man gar nicht leben könnte, gewähren sie ihnen. Deßhalb essen sie, um nicht zu hungern, und trinken, um nicht zu dürsten. Ueberfüllung betrachten sie als gleich schädlich für Leib und Seele. Zur Bedeckung gehören Kleider und Wohnung; von letzterer haben wir schon gesagt, daß sie schmucklos, ohne besondere Zurüstung, und nur auf das Bedürfniß berechnet sey. Ebenso verhält es sich auch mit ihrer Kleidung. Sie dient ihnen bloß zum Schirm gegen Hitze und Kälte; im Winter ein dichtes Oberkleid aus zottigem Fell, im Sommer ein Gewand mit Aermeln, oder ein Stück Leinwand. Denn auf alle Weise sind sie dem Prunke feind, wohl wissend, daß Lüge Quell des Prunkes, Wahrheit Urgrund der Prunklosigkeit ist. Aus der Lüge strömen weiter die vielfachen Arten des Bösen, aus der Wahrheit dagegen der Reichthum himmlischer und irdischer Güter."

Philo geht sofort über zur Schilderung ihrer gemeinsamen Mahle. Aber um seine Landsleute durch Vergleichung mit hellenischen Mißbräuchen zu verherrlichen, beschreibt er vorher auf mehreren Seiten die Unmäßigkeit bei heidnischen Gastmählern; selbst die hochgefeierten συμπόσια Platon's und Xenophon's werden hart mitgenommen. Diese Zusammenstellung übergehen wir, wie billig. Mang. II. 481., Mitte, fährt er so fort:

„Dieser Ueppigkeit der anderen Nationen will ich die gemeinsamen Mahle der Therapeuten entgegenstellen, welche sich und ihr ganzes Leben der Weisheit und Forschung, nach den heiligen Vorschriften des Proph[illegible] [illegible]weiht haben.

Am siebenten Sabbat kommen sie zusammen, indem sie nicht nur die einfache Siebenzahl, sondern auch ihre Kraft (ihr Quadrat) ehren. Denn sie wissen, daß sie ewig rein und jungfräulich ist. Dieser Tag wird begangen als Vorfeier des hocherhabenen Festes der Fünfzigen (πεντηκοστῇ), dieser heiligsten und mit der Natur der Dinge innigst verbundenen Zahl, die aus der Kraft (dem Quadrat oder Kubus?) des rechtwinklichen Dreiecks entstanden, Urquell der Schöpfung aller Wesen ist. Wenn sie versammelt sind in weißen Gewändern, heiter, obgleich mit Ernst, so stellen sie sich auf ein Zeichen des Ephemereuten (so heißen diejenigen, denen dieses Geschäft obliegt) in größter Ordnung längs der Wand hin, heben Augen und Hände zum Himmel empor, jene, weil sie gelehrt wurden, das wahrhaft Sehenswerthe zu schauen, diese, weil sie rein von Frevel, und durch keinen ungerechten Erwerb befleckt sind, und flehen zu Gott, daß ihr Mahl ihm angenehm seyn möge. Nach dem Gebete legen sie sich nieder nach einer Reihenfolge, welche die Zeit des Eintrittes in die Gesellschaft bestimmt; denn nicht das natürliche Alter halten sie in Ehren, — vielmehr gilt ihnen ein Greis, der erst spät die geweihte Lebensart ergriffen, für ein Kind — sondern diejenigen haben den Vorzug, welche sich von Jugend auf der theoretischen Weise, dem schönsten und göttlichsten Leben geweiht, und darin erstarkt sind. Auch Weiber feiern das Mahl mit, meist alte Jungfrauen, die nicht, wie gewisse Priesterinnen unter den Griechen, bloß aus äußerem Zwange ihre Jungfräulichkeit bewahrten, sondern aus heiligem Eifer sich die Weisheit zur Gefährtin erkoren, und die Lüste des Körpers hintansetzten, nicht nach sterblichen Sprößlingen begierig, sondern nach unsterblichen, welche nur eine gottliebende Seele gebären kann, wenn der Vater der Welt seine geistigen Strahlen, und mit ihnen die Erkenntniß höherer Weisheit über sie ausgießt.

ie Theilnehmer des Mahles sind in zwei abgesonderte

Reihen geordnet, rechts die Männer, links die Weiber. Zum Lager dienen ihnen keine prächtige, noch selbst weichliche Teppiche, sondern ganz gewöhnliche Ueberdecken mit einer Unterlage von Papyrus, die auf der Seite, wo die Ellenbogen zu liegen kommen, etwas erhöht ist, damit man sich leichter aufstützen kann. Denn eben so weit von lakonischer Strenge entfernt, als von Schwelgerei und Nachgiebigkeit gegen die Lüste, bewahren sie die Mittelstraße, wie es sich für freie Menschen geziemt. Bedienet werden sie nicht von Sklaven, denn sie glauben, die Knechtschaft sey der Natur zuwider Diese hat Alle zur Freiheit bestimmt, und erst die Ungerechtigkeit und Habsucht, und der wilde Trieb, mehr zu seyn als Andere, aus welchem alles Böse entstanden ist, hat die Herrschaft über die Schwachen den Gewaltigen in die Hände gespielt. Bei diesen heiligen Mahlen dagegen ist keiner Knecht, wie ich sagte, sondern Freie dienen, nicht aus Zwang, noch auf Befehle harrend, sondern mit bereitwilligem Eifer den Wünschen zuvorkommend. Denn auch nicht der nächste beste wird zu diesem Dienste auserkoren, sondern die vorzüglichsten Jünglinge aus der Gesellschaft warten den Aelteren, wie Söhne ihren Vätern und Müttern, mit der größten Freudigkeit auf. Dieselben treten auch nicht aufgeschürzt, sondern mit hängendem Gewande in den Saal, um jede Spur zu entfernen, die an Sklavendienste erinnern könnte. Ich weiß, daß Manche hierüber lachen werden, aber wahrlich nur solche, die selbst der Thränen werth sind. Wein wird an diesen festlichen Tagen nicht aufgetragen, sondern nur klares Wasser, kalt für die Mehrzahl, warm für diejenigen unter den Aelteren, die sich gütlich thun wollen. Auch keine blutige Speise kommt auf den Tisch, sondern Brod als Hauptgericht, als Zugemüse Salz, bisweilen essen die Ueppichsten ein wenig Ysop dazu. [illegible] wie die Priester nur nüchtern opfern dürfen, so nüchtern zu leben, die Vernunft gelehrt. Der A[illegible]

zum Unverstande, und üppige Speisen reizen die Begierden, diese unersättlichen Thiere.“

Im nächsten Satze ist eine Lücke. Die folgenden Worte sprechen von der tiefen Stille bei dem Mahle:

„Die tiefste Stille herrscht, keiner wagt es, einen Laut von sich zu geben, oder stark zu athmen. Sofort wirft einer eine Frage auf über Stellen in den heiligen Schriften, oder löst eine solche, von andern gegebene, ohne sich im geringsten zeigen zu wollen. Denn nicht nach dem Ruhme der Redefertigkeit strebt er, sondern er will tiefere Belehrung von Anderen, oder, wenn er diese schon besitzt, beabsichtiget er, dieselbe denjenigen mitzutheilen, die zwar nicht so scharf sehen, wie er, aber doch dieselbe Wißbegierde haben. Deßhalb verweilt der Redende auch länger bei seinen Sätzen, um seine Gedanken den Zuhörern einzuprägen. Denn wenn die Erklärung zu schnell forteilt, so kann der Zuhörer nicht gleichen Schritt halten, und muß zurückbleiben, wodurch ihm der Sinn des Vortrags entgeht. Die Uebrigen hängen am Munde des Redners, und hören ihm in ruhiger Haltung zu. Wenn sie seine Worte verstehen, so geben sie dieß mit einem Blicke und einem Winke zu verstehen; den Beifall drücken sie durch heitere Mienen, oder durch eine sanfte Wendung des Gesichtes, den Zweifel durch ruhiges Schütteln des Hauptes, oder durch ein Zeichen mit der Fingerspitze der rechten Hand aus. Die zum Dienste herumstehenden Jünglinge geben übrigens so gut Acht, als die zum Mahle gelagerten Alten. Bei Erklärung der heiligen Schriften bedienen sie sich immer der allegorischen Weise. Denn sie betrachten die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen, indem sie mit den Worten den Leib, mit der Seele den tieferen, unter den Worten verhüllten Sinn vergleichen; in diesem schaue die vernünftige Seele, durch die Worte, wie durch einen Spiegel hindurch- [illegible] rgene Gedanken.“

„Wenn der Wortführer genug gesprochen und seinen Zweck erreicht hat, so klatschen Alle mit den Händen, zum Zeichen ihrer Zufriedenheit. Sofort steht ein Anderer auf, und singt einen Lobgesang auf Gott, der entweder von ihm selbst gemacht ist, oder von den alten Dichtern der Gesellschaft verfaßt wurde. Denn dieselben haben viele Gedichte in allen möglichen Maaßen und Weisen hinterlassen. Wenn der erste geendiget hat, singt ein Anderer der Reihe nach, während die Uebrigen in größter Stille zuhören: nur die Endsilben der Verse und den Chor singen sie mit. Wenn Alle fertig sind, so bringen die Jünglinge den obengenannten Tisch herein, auf dem die hochheilige Speise liegt, nämlich gesäuertes Brod mit Salz und Ysop, zur Unterscheidung von dem geweihten Tische im heiligen Vorhofe (zu Jerusalem). Auf diesem nämlich liegt ungesäuertes Brod mit Salz, ohne Beimischung von Ysop. Denn es ist billig, daß die reinsten und einfachsten Speisen ausschließliches Eigenthum des auserlesensten Priesterthums seyen, zur Belohnung der heiligen Dienste; die Anderen dagegen mögen immerhin nach Aehnlichem streben, aber ohne jenes (ungesäuerte) Brod zu genießen, das nur den Besten (den Priestern in Jerusalem), zum Zeichen des Vorranges gebührt."

[*Προσῆκον γὰρ ἦν, τὰ μὲν ἁπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἱερῶν ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἆθλον, τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὅμοια ζηλοῦν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων, ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες.* Der Sinn dieser an sich etwas dunklen Worte wird durch den Zusammenhang klar. Philo will sagen, erstlich: Das Mahl der Therapeuten ist ein heiliges, gottesdienstliches; zweitens, das Brod, das sie genießen, ist den heiligen Schaubroden in dem Tempel zu Jerusalem nachgebildet; drittens, dennoch gestehen sie dem Tempeldienste den Vorrang zu, und genießen deßhalb

statt ungesäuerten Brodes, das nur den Priestern im Tempel gebührt, gesäuertes.]

„Nach dem Mahle begehen sie die heilige Nachtfeier, und zwar auf folgende Weise: Alle erheben sich zusammen, und bilden mitten im Saale zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Weibern besteht. Zu Führern und Vorsängern werden für beide die tüchtigsten und melodienreichsten gewählt. Sofort stimmen sie Hymnen an in allen Sylbenmaßen und Weisen, bald zusammen singend, bald sich im Wechselgesange ablösend. Nachdem jedes der beiden Chöre für sich zur Genüge gesungen, so mischen sich Männer und Weiber, wie bei bacchischen Festen, trunken in göttlicher Liebe, durch einander, und werden ein Chor aus zweien, als Nachahmung des einst am rothen Meere gefeierten, wegen der dort geschehenen Wunder. — Damals nämlich vereinten sich die israelitischen Männer und Weiber zu einem Chorus, Danklieder auf Gott, den Erretter, singend, wobei Moses die Männer, Mirjam, die Prophetin, die Weiber anführte. Diesen alten Chorus haben die Therapeuten zum Vorbilde genommen bei dieser Feier, in deren Wechselgesängen der tiefe Ton der Männer mit den hohen weiblichen Stimmen zur schönen Harmonie verschmilzt. Schön sind dabei die Gedanken, schön die Ausdrücke, ehrwürdig die Theilnehmenden. Denn das gemeinschaftliche Ziel der Worte, der Gedanken und der Sänger ist Frömmigkeit. So bringen sie die ganze Nacht hin in heiliger Trunkenheit, auf welche keine Beschwerde des Leibes noch Schlafsucht folgt; sondern lebhafter, als sie waren, da sie die heilige Feier begannen, wenden sie sich Morgens mit dem Gesichte und dem ganzen Körper gegen Aufgang, und sobald die Sonne emporsteigt, heben sie die Hände zum Himmel empor, und flehen um hellen Schein der inneren Sonne
t der Sinn von εὐημερία), um Wahrheit und Schärfe
en Auges. Nach diesem Gebete zieht sich jeder in

seine stille Zelle zurück, um sich wiederum mit der gewohnten Philosophie zu beschäftigen, u. s. w."

Dieß ist Alles, was wir über die Therapeuten wissen, denn Philo ist der einzige Schriftsteller, der ihrer gedenkt. Es ist indeß leicht aus seinem Berichte ihre religiösen Ansichten auszuziehen. Vorerst sind sie der allegorischen Schrifterklärung zugethan. Dieß wird zweimal auf's bestimmteste behauptet, Mang. II. 475., unten: ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι, φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης, ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. Und ibidem 483., unten: ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. Gewiß kann man sich nicht stärker ausdrücken.

Auch über die Art und Weise ihrer Allegorien läßt sich Einzelnes nachweisen, oder aus guten Gründen schließen. Erstlich, sie feiern die Siebenzahl außerordentlich, und es ist kein Zweifel, daß sie ihr, wie alle anderen alexandrinischen Mystiker, einen tiefen Sinn unterlegten. Wenn Philo dieselbe πανάγιος, πανέορτος und ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως nennt, so hat er mit diesen Worten ihre eigenste Ansicht ausgedrückt. Ferner, in einem innigem Verhältnisse zu dieser Achtung für die Siebenzahl steht jenes heilige Mahl und die angehängte Nachtfeier. Denn dieses Fest erfolgt am siebenmal siebenten Tage, und an keinem anderen. Hieraus ergibt sich der wohlbegründete Schluß, daß sie auch in dieses, mit der hochge-

feierten Siebenzahl engverbundene Fest eine tiefe Bedeutung legten. Weiter hängt jenes heilige Mahl genau zusammen mit der darauf folgenden Nachtfeier, und dieses innige Band zwischen beiden war ohne allen Zweifel doppelter Art, nämlich ein mystisches: sofern dieselbe Idee, welche das Mahl abbildete, in der Nachtfeier vollendet und geschlossen wurde; zweitens, ein historisches; denn Philo sagt ausdrücklich, daß sie bei den heiligen Chören der letzteren jenen alten hochgefeierten Chorus, den Moses und seine Schwester Mirjam nach dem Uebergange über das rothe Meer zum Lobe Jehova's, des Erretters, aufführten, zum Vorbilde genommen haben. Demnach ist es wahrscheinlich, daß sie auch dem heiligen Mahle, das der Nachtfeier mit ihren Chören voranging, ein geschichtliches Vorbild unterlegten. Dieses ist leicht zu finden. Ehe die Israeliten Aegypten verließen, feierten sie auf göttlichen Befehl das Passahmahl; und dieser Akt kann, selbst rein historisch betrachtet, als der Anfang der ägyptischen Erlösung, jene Danklieder nach dem Uebergange über das Aegypten begränzende Meer und nach der Vernichtung Pharao's und seiner Reiter als Schluß und Vollendung des Heils angesehen werden. Beide Akte verhalten sich also ihrer historischen Bedeutung nach gerade so, wie wir so eben das innere Verhältniß zwischen dem heiligen Mahle und der Nachtfeier zum Voraus bestimmten, nämlich wie Anfang und Vollendung desselben Aktes. Da nun das religiöse Festmahl der Therapeuten auch äußerlich dem Passah entspricht, so kann kein Zweifel obwalten, daß sie in demselben eine Nachbildung des letzteren feierten, so wie sie bei der Nachtfeier die mosaischen Chöre zum Vorbilde genommen hatten. Aber nun entsteht die Frage über den mystischen Sinn beider Handlungen. Daß ihnen ein solcher unterlegt ward, geht schon aus dem obenangeführten Grunde hervor, noch deutlicher aber aus der ganzen Eigenthümlichkeit dieser Sekte. Philo berichtet ausdrücklich von

Tugenden und Kräfte schauen. Viele reden selbst im Schlafe von den herrlichen Lehren heiliger Philosophie. Zweimal beten sie täglich, mit der Morgenröthe, und gegen Abend; wenn die Sonne emporsteigt, flehen sie um wahrhaft guten Tag, nämlich daß das himmlische Licht in ihren Seelen aufgehe. Wenn sie untergeht, bitten sie, daß ihre Seelen, gänzlich befreit von der Last der Sinnenorgane und der äußeren Welt, in ihr innerstes Heiligthum versenkt, die Wahrheit erschauen mögen. Die Zeit zwischen Morgenröthe und Abend wird von ihnen religiöser Uebung geweiht. Mit den heiligen Schriften beschäftigt, suchen sie Weisheit, indem sie den heiligen Urkunden einen tieferen Sinn unterlegen; denn sie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer tiefer liegenden Wahrheit seyen, die nur angedeutet, nicht ausgesprochen ist. Sie besitzen auch Schriften alter Weisen, der Stifter ihrer Sekte, welche viele allegorische Denkmale hinterlassen haben. Nach Anleitung dieser suchen sie die verborgene Weisheit auf. Außerdem machen sie selbst auch Gesänge und Loblieder auf Gott, in mannigfachem Metrum, je nachdem es der Gegenstand fordert. Sechs Tage lang sind sie auf diese Weise, jeder für sich in der Einsamkeit, in den oben beschriebenen Monasterien, beschäftigt, ohne je die Schwelle des Hauses zu überschreiten, selbst ohne hinauszusehen. Am siebenten kommen sie zusammen, und setzen sich nieder nach ihrem Alter, in anständiger Stellung, die Hände inwärts gekehrt, die rechte zwischen Brust und Kinn, die linke an die Hüfte angeschmiegt. Der älteste und erfahrenste tritt auf, und spricht mit ruhigem Blicke und gelassener Stimme, nicht auf künstliches Gerede bedacht, wie die Rhetoren oder die heutigen Sophisten, sondern gründlich den höheren Sinn der heiligen Schriften entwickelnd, in einem Vortrage, der nicht bloß am Ohre vorübereilt, sondern in die Seelen eindringt, und bleibend wirkt. Die Anderen hören ruhig zu, und geben ihren Beifall bloß mit Winken der Au-

genlieder oder des Hauptes zu erkennen. Das gemeinschaftliche σεμνεῖον, in dem sie sich an dem siebenten Tage versammeln, besteht aus zwei abgesonderten Flügeln, deren einer für die Männer, der andere für die Weiber bestimmt ist. Denn auch Weiber hören zu, die von demselben Eifer beseelt sind, und dieselbe Lebensart ergriffen haben. Die Mauer zwischen beiden Betsälen erstreckt sich drei oder vier Ellen vom Boden aufwärts, nach Art einer Schutzwehr. Der obere Raum bis zum Dache ist freigelassen. Diese Einrichtung hat zwei Gründe. Erstlich, damit der Anstand, der sich für Weiber ziemt, bewahrt werde, dann, damit letztere die Stimme des Sprechenden leicht vernehmen können.

Die Enthaltsamkeit achten sie für die Grundtugend, auf welche die anderen gebaut werden müssen. Vor Sonnenuntergang nimmt keiner von ihnen Speise oder Trank zu sich, denn sie betrachten die Beschäftigung mit Weisheit als das einzige würdige Werk des Lichtes, die körperliche Nothdurft dagegen als Sache der Finsterniß, weßhalb sie jener die Tage, dieser einen kurzen Theil der Nacht widmen. Einige von ihnen, die inbrünstiger nach Weisheit streben, denken erst nach drei Tagen an Nahrung; Andere sind so ganz des Wissens Tiefen hingegeben, das reichlich ihre Seelen nährt, daß sie doppelt so lange ausharren, und kaum am sechsten Tage nothdürftige Kost zu sich nehmen. Sie gleichen hierin den Cicaden, die, wie man sagt, sich von Luft nähren, weil der Gesang, wie ich glaube, ihre Bedürfnisse stillt. Den siebenten Tag betrachten sie als das heiligste Fest, und feiern ihn hoch. Nächst der Seele gönnen sie an demselben auch dem Leibe bessere Pflege, als wollten sie selbst dem thierischen Theile unseres Wesens Ruhe von der anhaltenden Anstrengung gewähren. [So ist τὰ θρέμματα zu nehmen, und nicht, wie Bellermann meint, der dieses Wort durch Zuviel übersetzt! Denn Philo vergleicht auch sonst den Leib oft mit einer

Heerde niederer Art, wie Ochsen und Schweine.] Ihre Kost ist einfach, Brod, als Zugemüse Salz, wer sich recht gütlich thun will, nimmt ein bischen Ysop dazu. Ihr Trank ist Quellwasser. Sie begnügen sich, die zwei Gebieter, welche Natur über uns verhängt, den Hunger und den Durst, zu befriedigen, ohne ihnen zu schmeicheln. Nur das Nöthigste, ohne das man gar nicht leben könnte, gewähren sie ihnen. Deßhalb essen sie, um nicht zu hungern, und trinken, um nicht zu dürsten. Ueberfüllung betrachten sie als gleich schädlich für Leib und Seele. Zur Bedeckung gehören Kleider und Wohnung; von letzterer haben wir schon gesagt, daß sie schmucklos, ohne besondere Zurüstung, und nur auf das Bedürfniß berechnet sey. Ebenso verhält es sich auch mit ihrer Kleidung. Sie dient ihnen bloß zum Schirm gegen Hitze und Kälte; im Winter ein dichtes Oberkleid aus zottigem Fell, im Sommer ein Gewand mit Aermeln, oder ein Stück Leinwand. Denn auf alle Weise sind sie dem Prunke feind, wohl wissend, daß Lüge Quell des Prunkes, Wahrheit Urgrund der Prunklosigkeit ist. Aus der Lüge strömen weiter die vielfachen Arten des Bösen, aus der Wahrheit dagegen der Reichthum himmlischer und irdischer Güter."

Philo geht sofort über zur Schilderung ihrer gemeinsamen Mahle. Aber um seine Landsleute durch Vergleichung mit hellenischen Mißbräuchen zu verherrlichen, beschreibt er vorher auf mehreren Seiten die Unmäßigkeit bei heidnischen Gastmählern; selbst die hochgefeierten *συμπόσια* Platon's und Xenophon's werden hart mitgenommen. Diese Zusammenstellung übergehen wir, wie billig. **Mang. II. 481.**, Mitte, fährt er so fort:

„Dieser Ueppigkeit der anderen Nationen will ich die gemeinsamen Mahle der Therapeuten entgegenstellen, welche sich und ihr ganzes Leben der Weisheit und Forschung, nach den heiligen Vorschriften des Propheten Moses geweiht haben.

Am siebenten Sabbat kommen sie zusammen, indem sie nicht nur die einfache Siebenzahl, sondern auch ihre Kraft (ihr Quadrat) ehren. Denn sie wissen, daß sie ewig rein und jungfräulich ist. Dieser Tag wird begangen als Vorfeier des hocherhabenen Festes der Fünfzigen (πεντηκοστή), dieser heiligsten und mit der Natur der Dinge innigst verbundenen Zahl, die aus der Kraft (dem Quadrat oder Kubus?) des rechtwinklichen Dreiecks entstanden, Urquell der Schöpfung aller Wesen ist. Wenn sie versammelt sind in weißen Gewändern, heiter, obgleich mit Ernst, so stellen sie sich auf ein Zeichen des Ephemereuten (so heißen diejenigen, denen dieses Geschäft obliegt) in größter Ordnung längs der Wand hin, heben Augen und Hände zum Himmel empor, jene, weil sie gelehrt wurden, das wahrhaft Sehenswerthe zu schauen, diese, weil sie rein von Frevel, und durch keinen ungerechten Erwerb befleckt sind, und flehen zu Gott, daß ihr Mahl ihm angenehm seyn möge. Nach dem Gebete legen sie sich nieder nach einer Reihenfolge, welche die Zeit des Eintrittes in die Gesellschaft bestimmt; denn nicht das natürliche Alter halten sie in Ehren, — vielmehr gilt ihnen ein Greis, der erst spät die geweihte Lebensart ergriffen, für ein Kind — sondern diejenigen haben den Vorzug, welche sich von Jugend auf der theoretischen Weise, dem schönsten und göttlichsten Leben geweiht, und darin erstarkt sind. Auch Weiber feiern das Mahl mit, meist alte Jungfrauen, die nicht, wie gewisse Priesterinnen unter den Griechen, bloß aus äußerem Zwange ihre Jungfräulichkeit bewahrten, sondern aus heiligem Eifer sich die Weisheit zur Gefährtin erkoren, und die Lüste des Körpers hintansetzten, nicht nach sterblichen Sprößlingen begierig, sondern nach unsterblichen, welche nur eine gottliebende Seele gebären kann, wenn der Vater der Welt seine geistigen Strahlen, und mit ihnen die Erkenntniß höherer Weisheit über sie ausgießt.

Die Theilnehmer des Mahles sind in zwei abgesonderte

Reihen geordnet, rechts die Männer, links die Weiber. Zum Lager dienen ihnen keine prächtige, noch selbst weichliche Teppiche, sondern ganz gewöhnliche Ueberdecken mit einer Unterlage von Papyrus, die auf der Seite, wo die Ellenbogen zu liegen kommen, etwas erhöht ist, damit man sich leichter aufstützen kann. Denn eben so weit von lakonischer Strenge entfernt, als von Schwelgerei und Nachgiebigkeit gegen die Lüste, bewahren sie die Mittelstraße, wie es sich für freie Menschen geziemt. Bedienet werden sie nicht von Sklaven, denn sie glauben, die Knechtschaft sey der Natur zuwider Diese hat Alle zur Freiheit bestimmt, und erst die Ungerechtigkeit und Habsucht, und der wilde Trieb, mehr zu seyn als Andere, aus welchem alles Böse entstanden ist, hat die Herrschaft über die Schwachen den Gewaltigen in die Hände gespielt. Bei diesen heiligen Mahlen dagegen ist keiner Knecht, wie ich sagte, sondern Freie dienen, nicht aus Zwang, noch auf Befehle harrend, sondern mit bereitwilligem Eifer den Wünschen zuvorkommend. Denn auch nicht der nächste beste wird zu diesem Dienste auserkoren, sondern die vorzüglichsten Jünglinge aus der Gesellschaft warten den Aelteren, wie Söhne ihren Vätern und Müttern, mit der größten Freudigkeit auf. Dieselben treten auch nicht aufgeschürzt, sondern mit hängendem Gewande in den Saal, um jede Spur zu entfernen, die an Sklavendienste erinnern könnte. Ich weiß, daß Manche hierüber lachen werden, aber wahrlich nur solche, die selbst der Thränen werth sind. Wein wird an diesen festlichen Tagen nicht aufgetragen, sondern nur klares Wasser, kalt für die Mehrzahl, warm für diejenigen unter den Aelteren, die sich gütlich thun wollen. Auch keine blutige Speise kommt auf den Tisch, sondern Brod als Hauptgericht, als Zugemüse Salz, bisweilen essen die Ueppichsten ein wenig Ysop dazu. Denn wie die Priester nur nüchtern opfern dürfen, so hat diese, nüchtern zu leben, die Vernunft gelehrt. Der Wein verleitet

zum Unverstande, und üppige Speisen reizen die Begierden, diese unersättlichen Thiere.“

Im nächsten Satze ist eine Lücke. Die folgenden Worte sprechen von der tiefen Stille bei dem Mahle:

„Die tiefste Stille herrscht, keiner wagt es, einen Laut von sich zu geben, oder stark zu athmen. Sofort wirft einer eine Frage auf über Stellen in den heiligen Schriften, oder löst eine solche, von andern gegebene, ohne sich im geringsten zeigen zu wollen. Denn nicht nach dem Ruhme der Redefertigkeit strebt er, sondern er will tiefere Belehrung von Anderen, oder, wenn er diese schon besitzt, beabsichtiget er, dieselbe denjenigen mitzutheilen, die zwar nicht so scharf sehen, wie er, aber doch dieselbe Wißbegierde haben. Deßhalb verweilt der Redende auch länger bei seinen Sätzen, um seine Gedanken den Zuhörern einzuprägen. Denn wenn die Erklärung zu schnell forteilt, so kann der Zuhörer nicht gleichen Schritt halten, und muß zurückbleiben, wodurch ihm der Sinn des Vortrags entgeht. Die Uebrigen hängen am Munde des Redners, und hören ihm in ruhiger Haltung zu. Wenn sie seine Worte verstehen, so geben sie dieß mit einem Blicke und einem Winke zu verstehen; den Beifall drücken sie durch heitere Mienen, oder durch eine sanfte Wendung des Gesichtes, den Zweifel durch ruhiges Schütteln des Hauptes, oder durch ein Zeichen mit der Fingerspitze der rechten Hand aus. Die zum Dienste herumstehenden Jünglinge geben übrigens so gut Acht, als die zum Mahle gelagerten Alten. Bei Erklärung der heiligen Schriften bedienen sie sich immer der allegorischen Weise. Denn sie betrachten die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen, indem sie mit den Worten den Leib, mit der Seele den tieferen, unter den Worten verhüllten Sinn vergleichen; in diesem schaue die vernünftige Seele, durch die Worte, wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe verborgene Gedanken.“

„Wenn der Wortführer genug gesprochen und seinen Zweck erreicht hat, so klatschen Alle mit den Händen, zum Zeichen ihrer Zufriedenheit. Sofort steht ein Anderer auf, und singt einen Lobgesang auf Gott, der entweder von ihm selbst gemacht ist, oder von den alten Dichtern der Gesellschaft verfaßt wurde. Denn dieselben haben viele Gedichte in allen möglichen Maaßen und Weisen hinterlassen. Wenn der erste geendiget hat, singt ein Anderer der Reihe nach, während die Uebrigen in größter Stille zuhören: nur die Endsilben der Verse und den Chor singen sie mit. Wenn Alle fertig sind, so bringen die Jünglinge den obengenannten Tisch herein, auf dem die hochheilige Speise liegt, nämlich gesäuertes Brod mit Salz und Ysop, zur Unterscheidung von dem geweihten Tische im heiligen Vorhofe (zu Jerusalem). Auf diesem nämlich liegt ungesäuertes Brod mit Salz, ohne Beimischung von Ysop. Denn es ist billig, daß die reinsten und einfachsten Speisen ausschließliches Eigenthum des auserlesensten Priesterthums seyen, zur Belohnung der heiligen Dienste; die Anderen dagegen mögen immerhin nach Aehnlichem streben, aber ohne jenes (ungesäuerte) Brod zu genießen, das nur den Besten (den Priestern in Jerusalem), zum Zeichen des Vorranges gebührt."

[*Προσῆκον γὰρ ἦν, τὰ μὲν ἁπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἱερῶν ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἆθλον, τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὅμοια ζηλοῦν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων, ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες.* Der Sinn dieser an sich etwas dunklen Worte wird durch den Zusammenhang klar. Philo will sagen, erstlich: Das Mahl der Therapeuten ist ein heiliges, gottesdienstliches; zweitens, das Brod, das sie genießen, ist den heiligen Schaubroden in dem Tempel zu Jerusalem nachgebildet; drittens, dennoch gestehen sie dem Tempeldienste den Vorrang zu, und genießen deßhalb

statt ungesäuerten Brodes, das nur den Priestern im Tempel gebührt, gesäuertes.]

„Nach dem Mahle begehen sie die heilige Nachtfeier, und zwar auf folgende Weise: Alle erheben sich zusammen, und bilden mitten im Saale zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Weibern besteht. Zu Führern und Vorsängern werden für beide die tüchtigsten und melodienreichsten gewählt. Sofort stimmen sie Hymnen an in allen Sylbenmaßen und Weisen, bald zusammen singend, bald sich im Wechselgesange ablösend. Nachdem jedes der beiden Chöre für sich zur Genüge gesungen, so mischen sich Männer und Weiber, wie bei bacchischen Festen, trunken in göttlicher Liebe, durch einander, und werden ein Chor aus zweien, als Nachahmung des einst am rothen Meere gefeierten, wegen der dort geschehenen Wunder. — Damals nämlich vereinten sich die israelitischen Männer und Weiber zu einem Chorus, Danklieder auf Gott, den Erretter, singend, wobei Moses die Männer, Mirjam, die Prophetin, die Weiber anführte. Diesen alten Chorus haben die Therapeuten zum Vorbilde genommen bei dieser Feier, in deren Wechselgesängen der tiefe Ton der Männer mit den hohen weiblichen Stimmen zur schönen Harmonie verschmilzt. Schön sind dabei die Gedanken, schön die Ausdrücke, ehrwürdig die Theilnehmenden. Denn das gemeinschaftliche Ziel der Worte, der Gedanken und der Sänger ist Frömmigkeit. So bringen sie die ganze Nacht hin in heiliger Trunkenheit, auf welche keine Beschwerde des Leibes noch Schlafsucht folgt; sondern lebhafter, als sie waren, da sie die heilige Feier begannen, wenden sie sich Morgens mit dem Gesichte und dem ganzen Körper gegen Aufgang, und sobald die Sonne emporsteigt, heben sie die Hände zum Himmel empor, und flehen um hellen Schein der inneren Sonne (dieß ist der Sinn von εὐημερία), um Wahrheit und Schärfe des geistigen Auges. Nach diesem Gebete zieht sich jeder in

seine stille Zelle zurück, um sich wiederum mit der gewohnten Philosophie zu beschäftigen, u. s. w.“

Dieß ist Alles, was wir über die Therapeuten wissen, denn Philo ist der einzige Schriftsteller, der ihrer gedenkt. Es ist indeß leicht aus seinem Berichte ihre religiösen Ansichten auszuziehen. Vorerst sind sie der allegorischen Schrifterklärung zugethan. Dieß wird zweimal auf's bestimmteste behauptet, **Mang. II. 475.**, unten: *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι, φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης, ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.* Und **ibidem 483.**, unten: *ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.* Gewiß kann man sich nicht stärker ausdrücken.

Auch über die Art und Weise ihrer Allegorien läßt sich Einzelnes nachweisen, oder aus guten Gründen schließen. Erstlich, sie feiern die Siebenzahl außerordentlich, und es ist kein Zweifel, daß sie ihr, wie alle anderen alexandrinischen Mystiker, einen tiefen Sinn unterlegten. Wenn Philo dieselbe *πανάγιος*, *πανέορτος* und *ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως* nennt, so hat er mit diesen Worten ihre eigenste Ansicht ausgedrückt. Ferner, in einem innigem Verhältnisse zu dieser Achtung für die Siebenzahl steht jenes heilige Mahl und die angehängte Nachtfeier. Denn dieses Fest erfolgt am siebenmal siebenten Tage, und an keinem anderen. Hieraus ergibt sich der wohlbegründete Schluß, daß sie auch in dieses, mit der hochge-

feierten Siebenzahl engverbundene Fest eine tiefe Bedeutung legten. Weiter hängt jenes heilige Mahl genau zusammen mit der darauf folgenden Nachtfeier, und dieses innige Band zwischen beiden war ohne allen Zweifel doppelter Art, nämlich ein mystisches: sofern dieselbe Idee, welche das Mahl abbildete, in der Nachtfeier vollendet und geschlossen wurde; zweitens, ein historisches; denn Philo sagt ausdrücklich, daß sie bei den heiligen Chören der letzteren jenen alten hochgefeierten Chorus, den Moses und seine Schwester Mirjam nach dem Uebergange über das rothe Meer zum Lobe Jehova's, des Erretters, aufführten, zum Vorbilde genommen haben. Demnach ist es wahrscheinlich, daß sie auch dem heiligen Mahle, das der Nachtfeier mit ihren Chören voranging, ein geschichtliches Vorbild unterlegten. Dieses ist leicht zu finden. Ehe die Israeliten Aegypten verließen, feierten sie auf göttlichen Befehl das Passahmahl; und dieser Akt kann, selbst rein historisch betrachtet, als der Anfang der ägyptischen Erlösung, jene Danklieder nach dem Uebergange über das Aegypten begränzende Meer und nach der Vernichtung Pharao's und seiner Reiter als Schluß und Vollendung des Heils angesehen werden. Beide Akte verhalten sich also ihrer historischen Bedeutung nach gerade so, wie wir so eben das innere Verhältniß zwischen dem heiligen Mahle und der Nachtfeier zum Voraus bestimmten, nämlich wie Anfang und Vollendung desselben Aktes. Da nun das religiöse Festmahl der Therapeuten auch äußerlich dem Passah entspricht, so kann kein Zweifel obwalten, daß sie in demselben eine Nachbildung des letzteren feierten, so wie sie bei der Nachtfeier die mosaischen Chöre zum Vorbilde genommen hatten. Aber nun entsteht die Frage über den mystischen Sinn beider Handlungen. Daß ihnen ein solcher unterlegt ward, geht schon aus dem obenangeführten Grunde hervor, noch deutlicher aber aus der ganzen Eigenthümlichkeit dieser Sekte. Philo berichtet ausdrücklich von

ihnen, daß sie die ganze Gesetzgebung, d. h. die mosaische Religion, in ihrem vollen Umfange, als eine symbolische Hülle verborgener Wahrheiten betrachtet haben. Demnach fanden sie in allen äußeren, heiligen Handlungen einen tiefen Sinn, namentlich aber mußte dieß der Fall seyn mit jenem Mahle und seinen Feierlichkeiten, da dasselbe von Philo mit klaren Worten als ein religiöser Akt (*τὸ παναγέστατον σιτίον* und die folgenden Sätze) und als das größte und heiligste Fest der Sekte hingestellt wird. Es ist nicht schwer für den Kenner der alexandrinischen Theosophie, diese geheime Bedeutung zu enthüllen. Philo soll uns den Schleier lüften! Wir verweisen der Kürze halber, und um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, auf den obenmitgetheilten Schwarm von Stellen, in welchen die mystische Erklärung des Passah gegeben wird. Es bezeichnete nämlich bei den alexandrinischen Theosophen den Uebergang (*διάβασις*) von der Sinnenwelt in das Ueberirdische, aus des Leibes Banden in das reine Reich der Geister, in das Gebiet der Tugenden und Ideen, also dasselbe, was Philo, Mang. II. 475., unten, aus Veranlassung des therapeutischen Abendgebetes, mit den Worten ausdrückt: *εὔχονται ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.* Folglich bedeutete unser heiliges Mahl den Uebergang der Therapeuten aus der Sinnlichkeit in das reine Leben des Geistes, mit anderen Worten, ebendasjenige, was Philo als erstes und einziges Ziel der ganzen Sekte hinstellt. Ebenso verhält es sich mit den Chören der Nachtfeier. Aegypten war für die Mystiker, wie wir oben dargethan haben, Sinnbild des Leibes und seiner Lüste, oder des Bösen; der Auszug aus diesem Lande bezeichnet also mystisch den Uebergang der Seelen aus der Gewalt der Sinnenwelt und ihrer verderblichen Mächte in das Reich der Tugenden und des Geistes; und jene Chöre

bedeuten die Freude der Seele über diese Erlösung. Demnach wäre der tiefere Sinn des ganzen von Philo beschriebenen Festes dieser: Die Seele bereitet sich im Passah, oder in seinem Abbilde, den therapeutischen Mahlen, auf den Austritt aus den Banden der Sinnlichkeit, sie erlangt sodann durch göttliche Hülfe, in dem Durchgange durch das Aegypten (oder den Leib) begränzende rothe Meer, diese Befreiung, und freut sich in den heiligen Chören, trunken von himmlischer Liebe, und voll Dank gegen den errettenden Gott, ihrer Erlösung. Philo umfaßt am Ende der Schrift de vita contemplativa den Charakter der Sekte mit den Worten: *θεραπευταὶ θεωρίαν ἀσπασάμενοι φύσεως, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ ψυχῇ μόνῃ βιώσαντες, οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολῖται, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντες ὑπ' ἀρετῆς.* Leute, die in sich selbst, im Geiste und in der Wahrheit leben, Bürger des Himmels, der Erde abgestorben. Es läßt sich zum Voraus erwarten, daß sich dieser Charakter in ihrem höchsten und heiligsten Feste abspiegeln mußte. Denn Feste, namentlich religiöse, bezeichnen überall Ideale. Nun frage ich, ob diese Forderung nicht durch unsere Erklärung von der Sache in vollem Umfange befriediget wird? Niemand wird dieß billiger Weise läugnen können. Da sich die Sache nun so verhält, da ferner unsere Erklärung nicht auf unsere eigenen Phantasien, sondern auf geschichtliche Thatsachen, auf die eigenthümlichen, urkundlich erhobenen Ansichten der mystischen Schule Alexandriens gebaut ist, so folgt, daß dieselbe alle Kennzeichen äußerer und innerer Wahrheit an sich trägt, und ohne Bedenken angenommen werden darf.

Man tadle uns nicht, daß wir uns mit diesem, vielleicht geringfügig scheinenden, Gegenstande so lange aufgehalten haben. Der Verfolg unserer geschichtlichen Untersuchungen über das Urchristenthum wird zeigen, daß er von der höchsten Wichtigkeit ist. Für jetzt wollen wir unsere Leser nur auf

folgende drei Punkte aufmerksam machen. Erstlich: die heiligen Mahle der Therapeuten, mit ihren Gebräuchen und Feierlichkeiten, hatten eine tiefe religiöse Bedeutung. Zweitens: dieselben waren, allem Anscheine nach, der einzige äußere gottesdienstliche Akt, der von ihnen in Gemeinschaft ausgeübt wurde. Denn in den sechs Tagen der Wochen saßen sie daheim in ihren Zellen, in tiefes Brüten oder auch in lautloses Nichtsthun versunken. Den siebenten Tag dagegen nahmen jene heiligen Mahle mit ihren von Philo beschriebenen Anhängseln ein, folglich konnte nicht wohl für andere Gebräuche Raum übrig bleiben. Endlich, dasjenige Gefühl, das bei diesen Festen am meisten hervortrat, und dem sie auch vorzugsweise geweiht waren, ist Liebe, und, wenn man so sagen darf, ein gemeinsames Versinken in Gott, das aus dieser Liebe entsteht.

Wir gehen über zu den anderen Glaubenssätzen unserer Sekte. Daß sie Gott als ein Lichtwesen betrachteten, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es geht bestimmt hervor aus der Schilderung ihrer Gebete, die schon oben in der Ursprache angeführt worden sind, **Mang. II. pag. 475.**, unten: *δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι — ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.* Und **ibidem 485.**, unten: *τὰς ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες — ὀξυωπίαν λογισμοῦ.* Diese beide Stellen sind aus mehr als einem Grunde sehr wichtig. Erstens beweisen sie, daß die Therapeuten das Licht, seiner höheren Bedeutung nach, für den Quell alles Guten hielten: *φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.* Zweitens, daß sie in der sichtbaren Sonne das Symbol eines höheren göttlichen Lichtes verehrten — *εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν.* — Nicht um den gewöhnlichen Lichtglanz flehen sie, den die sichtbare Sonne herniedersendet, sondern um einen höheren. Dieses höhere Licht ist aber, allem Anscheine nach, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern der

Logos oder die himmlische Sophia. Denn daß Gott wesenhaft in die Seelen der Sterblichen eingehe, konnten Leute nimmermehr glauben, welche, wie unsere Therapeuten, die Materie, sofern sie jedem Menschen in der Gestalt des Leibes angekettet ist, für den Quell des Bösen und der Finsterniß ansahen. Zudem hielten sie nach der ganzen Schilderung ihres Lebens, als βίος θεωρητικός, ein höheres, überschwengliches Wissen, eine Weisheit, die das irdische Maas übersteigt, für die Vollendung der Tugenden. (cfr. de vita contemplativa, pag. 473., oben: τὸ θεραπευτικὸν γένος τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω, καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω), was fast nothwendig zu demselben Begriffe von σοφία führt, den wir bei Philo und den übrigen Alexandrinern finden. Bringt man nun noch weiter in Anschlag, daß sie die Siebenzahl außerordentlich ehrten, die von Philo und Aristobul einstimmig auf den λόγος, oder die σοφία, bezogen wird, so wie daß Pseudosalomo, der, wie wir oben gezeigt haben, aller Wahrscheinlichkeit nach, den Therapeuten angehörte, vom Preise der Sophia voll ist, so dürfen wir überzeugt seyn, daß sie das Verhältniß zwischen Gott und der sichtbaren Sonne, zwischen dem intelligiblen Lichte und dem sichtbaren, gerade so bestimmten, wie es von Philo, de mundi opificio, Pf. I. 18., geschieht: „Gott ist das reine Urlicht, Ebenbild desselben und intelligibler Abglanz, der die menschlichen Seelen erleuchtet, ist die Sophia oder der Logos, diesen hinwiederum stellt die Sonne als sichtbares Abbild dar." Mit dieser Ansicht stimmt auch die philonische Schilderung der therapeutischen Weiber genau überein; Mang. II. pag. 482., oben: οὐ θνητῶν ἐκγόνων ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχὴ, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα. Denn hier werden die intelligiblen Strahlen wohl unterschieden von dem Vater, oder dem Urgrunde selbst.

Eben so gewiß ist, daß sie Gott für ein unsichtbares und unbegreifliches Wesen hielten. Denn diese Ansicht ist auf's engste verbunden mit der alexandrinischen Theosophie, und muß nothwendig da vorkommen, wo sich der Glaube an den Logos findet.

Deutlicher tritt ihre Meinung von der Materie, oder dem Fleische, hervor. Wie Gott Licht ist, so ist die Materie Quell der Finsterniß und des Bösen. Hieher gehört die obenangeführte Stelle: *δυομένου τοῦ ἡλίου εὔχονται ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην — ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν*, so wie die Worte, 476., gegen unten: *ἐγκράτειαν ὥσπέρ τινα θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς. Σιτίον δὲ ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας, ὅθεν τῷ μὲν ἡμέρας, ταῖς δὲ βραχύ τι μέρος τῆς νυκτὸς ἔνειμαν.* Wenn erstere Stelle mehr die Meinung Philo's, als der Sekte auszudrücken scheinen könnte, so läßt die zweite keinem Zweifel mehr Raum, da der beschriebene Gebrauch genau der gegebenen Erklärung entspricht, und ohne die angeführte Ansicht gar nicht denkbar ist. Unsere Sekte muß demnach, gerade wie Philo, eine gewisse Zweiheit der Prinzipien geglaubt haben, was in Beziehung auf Welt und Schöpfung nothwendig zur Präexistenz der Materie führt, und also Gott nicht zum Schöpfer nach unseren Begriffen, sondern zum Bildner der Welt, *κόσμοιο τυπωτής*, macht. Auf die Seelen übergetragen, leiten diese Ansichten auf den Glauben an die Präexistenz der Seelen und ihre Rückkehr in die himmlische Heimath nach dem Tode, wie wir denn dieses Dogma bestimmt bei Pseudosalomo und Philo, und in der Beschreibung der Therapeuten (pag. 573., obere Mitte: *διὰ τὸν τῆς ἀθανάτου καὶ μακαρίας ζωῆς*

ἱμερον τετελευτηκέναι νομίζοντες ἤδη τὸν θνητὸν βίον) wenigstens angedeutet finden.

Höchste Tugend ist ihnen die ἐγκράτεια, oder die Entfernung vom Fleische. Darum enthalten sie sich so viel als möglich der Speisen, und genießen bloß die einfachsten. Fleisch verabscheuen sie, nur Pflanzenkost ist erlaubt; darum fliehen sie die Ehe und jede Lust. Neben der Enthaltsamkeit wird, wie es sich von solchen Mystikern erwarten läßt, die göttliche Liebe, ἔρως οὐράνιος, gepriesen. So 473., obere Mitte: ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι, καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι. Das Ersehnte ist keineswegs der Anblick Gottes, sondern die höhere Erkenntniß der Dinge, die wahre γνῶσις τῶν θείων καὶ οὐρανίων. Ebenso pag. 485., oben, wo Philo von ihren heiligen Chören sagt: εἶτα, ὅταν ἑκάτερος τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ καὶ τῶν γυναικῶν ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸν ἑστιαθῇ, καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς ἀναμίγνυνται, καὶ γίγνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν.

Offenbar haben wir hier dieselben Grundansichten, die sich in Philo's Schriften finden, nur daß sie von dieser Sekte bis zur Uebertreibung thätig angewandt wurden. Die Therapeuten sind die ersten Mönche, und da es ausgemacht ist, daß das christliche Mönchthum von Aegypten ausging, so dürfen wir in ihnen ohne allen Zweifel Ursprung und Vorbild der christlichen Orden suchen.

1) Die Essäer.

Wir gehen zu dem Beweise über, daß Essäer und Therapeuten eine Sekte sind, und dieselben Ansichten theilten. Vorher aber müssen wir, der besseren Ordnung wegen, die zum Theil widersprechenden Nachrichten über die Essäer prüfen. Wir haben mehrere Quellen über sie. Erstlich die verschie-

denen in Josephus Schriften zerstreuten Angaben; weiter Philo in seinem Buche, quod omnis probus liber, so wie ein Bruchstück aus einem verlorenen Tractate, betitelt: apologia pro Judaeis, das uns Eusebius im achten Buche der Präparationen, cap. XI., aufbewahrt hat; endlich Plinius, historia naturalis, Lib. V. cap. 17. Diese drei sind ausgeschrieben worden von Porphyrius, Eusebius, Solinus. Von diesen hat nur ersterer einige Wichtigkeit, da er auch aus dem zweiten Buche contra Apionem Nachrichten über die Essäer entnahm, die in unseren heutigen Ausgaben fehlen. Außerdem gehört noch Epiphanius in einem gewissen Sinne unter die Quellen, wir werden ihn tiefer unten berücksichtigen. Philo und Josephus, von denen hier hauptsächlich die Rede ist, stimmen im Ganzen trefflich zusammen, nur in einigen minder wesentlichen Punkten weichen sie ab. So sagt Josephus, de bello, Lib. II. cap. VIII.: *μία δὲ αὐτοῖς οὐκ ἔστι πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* Ebenso Philo in dem Fragmente bei Eusebius: *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.* Dagegen ebenderselbe, quod omnis probus liber, Mang. II. 457., gegen oben: *οὗτοι κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.* Mit dieser Behauptung stimmt auch Plinius überein, der die Essäer in der Einsamkeit und um das todte Meer, wo nur wenige Städte waren, wohnen läßt. Man kann nicht läugnen, daß hier ein Widerspruch in den Angaben stattfindet. Für Josephus spricht der Umstand, daß er ein geborner Palästiner ist, früher selbst in die Sekte der Essäer aufgenommen war, wie er in seinem Leben erzählt, also dieselbe genau kennen mußte, so wie das einseitige Zeugniß Philo's. Für diesen dagegen die Wahrscheinlichkeit seiner zweiten Angabe (denn die Essäer konnten ihrer schroffen Eigenthümlichkeit wegen nicht wohl in Masse volkreiche Städte

bewohnen), so wie die Gewißheit, daß er die Essäer als Augenzeuge gekannt hat (man vergleiche das erste Capitel unserer Schrift), und endlich die Bestätigung durch den Römer Plinius. Wie soll man nun entscheiden? Die Lösung ist nicht schwer. Wir können eine Stelle des Josephus zu Hülfe rufen. Dieser sagt nämlich, de bello II., cap. VIII.: „Sie haben nicht bloß eine Stadt inne, sondern in jeder wohnen viele. Den Ordensgliedern, die von auswärts kommen, steht das Haus eines Jeden offen, und er kann darin schalten, wie in seinem Eigenthume; sie gehen deßhalb auch zu solchen Ordensgenossen, welche sie nie sahen, so ein, als wären es ihre nächsten Verwandten. Darum nehmen auch die Essäer keine Bedürfnisse irgend einer Art mit sich, nur Waffen tragen sie, wegen der Räuber. Außerdem ist in jeder Stadt von dem Orden ein Verwalter, außdrücklich wegen der Fremden, aufgestellt, welcher ihnen Kleider und Lebensbedürfnisse reicht." Diese Worte helfen von selbst auf die wahre Erklärung. In Städten, wo ein solcher Verwalter aufgestellt war, konnte nicht wohl eine größere Gesellschaft der Essäer wohnen; denn in diesem Falle hätte der Reisende nicht nöthig gehabt, sich wegen Kleider und Nahrung an den *κηδεμών* zu wenden, sondern er benutzte die Gastfreundschaft der einzelnen Mitglieder, welche Josephus besonders rühmt, oder er aß, trank und wohnte, wie jetzt die reisenden Mönche, in der Gesellschaft seines Ordens, wie Josephus ausdrücklich sagt, Havercamp. II. 162., Mitte: *δειπνοῦσι συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἳ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες.* Demnach ist der schwierige Ausdruck „*ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί*" durch den anderen widersprechenden „*ἐν ἑκάστῃ πόλει κηδεμὼν τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται*" gehoben, und wir dürfen mit allem Rechte die große Masse der Essäer, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, auf das Land und in die Einsamkeit verlegen, und dagegen jene erste Angabe des

Josephus und Philo auf die genannten Verwalter, auf die Handwerker unter ihnen, die nothwendig, der Arbeit wegen, mit Städten in Verbindung stehen mußten, so wie auf die verheiratheten Essäer, die ohnedieß nicht, wie die anderen, zusammenleben konnten, beschränken. Sicherlich ist dieß eine sehr ungezwungene Erklärung, denn wenn sie auch eine Nachläßigkeit in der Nachricht des jüdischen Geschichtschreibers zugibt, so sichert sie doch seine Treue vollständig.

Die zweite Abweichung beider bezieht sich auf die Lehre vom Schicksale. Josephus sagt von ihnen, Antiquit. XVIII., I. 5.: Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος, welche etwas dunkle Stelle erklärt wird durch die Worte Antiquit. XIII. V. 9.: τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ. — Diese Angabe scheint mit einer Stelle der Schrift quod omnis probus liber im Widerspruche zu stehen, wo Philo sagt: τοῦ μὲν οὖν φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία, unter welche Beweise er, außer ihrem reinen Leben, auch die Ueberzeugung zählt: τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον. Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, vielmehr erklärt eine Stelle die andere vollkommen, wie wir weiter unten nachweisen werden.

Die dritte Abweichung betrifft die Frage, ob die Essäer Opfer darbrachten oder nicht. Philo sagt von ihnen in der angeführten Schrift pag. 457., oben: ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Dagegen Josephus, Antiquit. XVIII., cap. I. 5.: εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν (weil sie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauch sind, für besser halten), καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος, ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας

ἐπιτελοῦσιν. Einige haben es versucht, den Widerspruch zwischen beiden durch Abänderung der Leseart des Josephus zu lösen. So schlug Samuel Petit, ein gelehrter Franzose, in seinen variae lectiones, Lib. IV., cap. 9., pag. 795. statt θυσίας vor: τὰς δ' ὁσίας ἐπιτελοῦσι, purgationes peragunt. Allein außerdem daß diese Veränderung nicht einmal griechisch wäre, hat sie auch noch alle Codices, und selbst uralte Citationen unserer Stelle bei Zonaras und Rufinus wider sich. Andere wollten durch künstliche Deutung helfen. So meint Gisbert Capetus, in einem Briefe an Jacques d'Outrein, in der Schrift des letzteren, de clangore evangelii, und Richard Ibbetson in seinen Noten zu Josephus, man solle die Worte: ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, so erklären: sie bringen die Opfer an sich selbst dar, sie machen sich selbst zu einem Gott wohlgefälligen Opfer. Man vergleiche Mosheims Uebersetzung von Cudworth systema intellectuale, B. II., pag. 834., Not. x. Allein schon Mosheim hat an dem angeführten Orte diese Erklärung aus dem einfachen Grunde verworfen, weil sie unnatürlich sey, und Josephus auf eine Art sich ausdrücken lasse, wie kein vernünftiger Mensch, der seine Sprache nur ein wenig kennt, reden wird, wenn er obigen Satz aussprechen will. Mosheim sucht die Angabe des jüdischen Geschichtschreibers durch ein Zeugniß bei Porphyrius, de abstinentia, Lib. II., §. 26., edit. Rhoer, pag. 147., zu bekräftigen. Porphyrius sagt nämlich dort: Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν ἔτι καὶ νῦν (ὥς) φησιν ὁ Θεόφραστος ζωοθυτοῦντες (so ist statt ζωοθυτοῦν, das keinen Sinn gibt, zu lesen) εἰ τὸν αὐτὸν (τρόπον) ἡμᾶς κελεύοιεν θύειν, ἀποσταίημεν ἂν τῆς πράξεως. Οὐ γὰρ ἑστιώμενοι τῶν τυθέντων, ὁλοκαυτοῦντες δὲ ταῦτα νυκτὸς, καὶ κατ' αὐτῶν πολὺ μέλι καὶ οἶνον λείβοντες, ἀνήλισκον τὴν θυσίαν θᾶττον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής. Es fragt sich vorerst, sind die Worte: Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι

bis zum Ende des Paragraphen — als Angabe des Theophrast, oder des Porphyrius zu betrachten? Wenn das Citat des ersteren sich nur auf den kleinen Satz: ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦντες, beschränkt, so wäre es allerdings auffallend kurz, und erstere Meinung scheint daher bei dem ersten Anblicke vorzüglicher. Allein unser Verfasser liebt es, Theophrast anzuführen, der über die blutigen Opfer dieselben Ansichten mit ihm theilte, ohne daß deßhalb seine Citate von Wichtigkeit wären. So läßt er ihn, pag. 106., sagen: die alten Aegypter seyen die weisesten Menschen gewesen, ein Satz, den damals jedes Kind als ausgemachte Wahrheit betrachtete. Für's zweite tragen die angeführten Worte, so wie die folgenden, die mit ihnen auf's genaueste verbunden sind, unabweislich die Eigenthümlichkeit des Porphyrius an sich, namentlich der Satz: ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής, der wohl für einen neuplatonischen, die Sonne als göttliches Symbol verehrenden Mystiker, nicht aber auf den nüchternen Theophrast paßt; deßgleichen in der folgenden Periode das Lob der Juden: ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, nimmermehr konnte dieß Theophrast sagen zu einer Zeit, da die Juden den Hellenen erst bekannt wurden. Wir tragen aus diesen Gründen kein Bedenken, das Citat nur auf die Worte: ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦντες, zu beschränken, und den übrigen Satz als eigene Erklärung des Porphyrius zu betrachten. Allerdings scheint es lächerlich, wenn dieser Philosoph für einen, zu seiner Zeit allgemein bekannten Gebrauch das Ansehen eines alten Schriftstellers anführt, da seit der Zeit, wo das ἔτι καὶ νῦν galt, schon fünf Jahrhunderte verflossen waren. Allein auch unter uns gab es früher Leute genug, die sich durch ihre übel angewandte Vorliebe für die alten Classiker zu Aussprüchen verleiten ließen, wie etwa folgende: der Schnee ist kalt, wie Thucydides sagt, und guter Wein, im Uebermaße getrunken, berauscht, nach Cicero.

Nun entsteht aber zweitens die Frage, auf wen die Stelle zu beziehen sey. Porphyrius drückt sich so aus, als wenn er die Juden im Allgemeinen im Sinne hätte. Dieß ist aber, wenn anders ein Funke Wahrheit in der ganzen Angabe seyn soll, nicht möglich, aus drei guten Gründen: Erstlich, weil die Juden, und namentlich ihre Priester, von den Opfern schmausten, wie fast aus jedem Capitel des Leviticus, aus Josephus und aus Philo's Schrift, de victimis, klar hervorgeht. Zweitens, weil sie nicht bei Nacht opferten. Drittens, weil ihnen, Levitic. II. 11., ausdrücklich verboten ist, die Opferthiere mit Honig zu besprengen. Dieses letztere Verbot führt auch Philo als sehr bedeutsam an, und sucht es aus allegorischen Gründen zu rechtfertigen. cfr. de sacrificantibus Mang. II. 255., gegen unten: „Die Biene sey ein unreines Thier, das, wie die Sage geht, aus dem Aase wilder Büffel entstanden seyn soll. Außerdem müsse man den Honig als Symbol der Ueppigkeit und des Ueberflusses ansehen, wodurch der Mensch am meisten zur Gottlosigkeit verleitet werde.

Andere haben wegen dieser unüberwindlichen Schwierigkeiten auf eine jüdische Sekte, und namentlich auf die Essäer gerathen, und man muß gestehen, das Vieles auf die letzteren passen würde, wie z. B. die Nachtzeit, mit dem angegebenen Grunde, daß sie die Strahlen Gottes nicht beleidigen wollen, und ebenso das Beobachten des gestirnten Himmels, von dem in dem nächsten, von uns bis jetzt noch nicht angeführten Satze die Rede ist. Schon Eusebius hat sich für diese Erklärung entschieden; denn nachdem er, praeparat. IX., cap. III., pag. 404., unsere Stelle aus Porphyrius angezogen, fährt er mit den Worten fort: εἰσὶ τοίνυν οἱ Ἐσσαῖοι, κ. τ. λ. Auch Mosheim in der angeführten Note zu Cudworth und Rhoer ist derselben Meinung. Ersterer sucht, wie gesagt worden ist, die Angabe des Josephus durch das vorliegende Citat zu bekräftigen. Die Juden, meint er, haben von dem Fleische

der Opferthiere geschmaust, und weil die Essäer diesen Gebrauch aus religiösen Gründen nicht theilen wollten, seyen sie von den Nationalopfern ausgeschlossen worden. Diese Erklärung gibt das Ansehen Philo's völlig auf. Mosheim will sich zwar, pag. 863., durch die Wendung helfen: **Philonis salva manet auctoritas, qui de Essenis Aegyptum incolentibus unice loquitur, apud quos alia haud dubie instituta fuerunt.** Allein es thut mir leid, den trefflichen Kirchenhistoriker eines offenbaren Irrthums bezüchtigen zu müssen. Denn Philo spricht in der Schrift, **quod omnis probus liber**, aus der die fragliche Stelle genommen ist, ausdrücklich von den palästinischen Essäern, wie gleich die ersten Worte im Eingange zu seiner Schilderung beweisen, **Mang. II.** 457., oben: *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος* u. s. w. An eine Vereinigung oder an irgend einen milden Ausweg ist demnach durchaus nicht zu denken; es muß für den einen oder den anderen entschieden werden. Und diese Wahl scheint mir nicht schwer. Porphyrius lebte zu einer Zeit, wo der essäische Orden gewiß nicht mehr in seiner früheren Reinheit bestand, und wenn die Sempseer, deren Epiphanius als im vierten Jahrhunderte noch bestehend gedenkt, auch von den Essäern abstammten, wie ich glaube, so schloß ja diese Sekte (nach Häresis **XIX.**, auf welches Zeugniß wir später zurückkommen werden) die blutigen Opfer bestimmt aus. Außerdem gehört Porphyrius offenbar zu den Menschen, die durch eigenthümliche Ansichten gehindert werden, Thatsachen historisch aufzufassen. Gewiß ist, daß er in unserem vorliegenden Falle seine Nachrichten von den Juden im Allgemeinen verstanden wissen will, während er die Essäer als eine eigene Sekte wohl kannte, und daß er also, seine Behauptung mag sonst auch richtig seyn, sich in einem sehr wesentlichen Punkte, nämlich in den Personen, geirrt hat, oder von falschen Nachrichten Anderer

sich irre führen ließ. Endlich habe ich noch starke Zweifel gegen die Wahrheit der Angabe selbst. Denn sollte die Stelle von den Essäern zu verstehen seyn, so kann ich nicht begreifen, wie diese Sekte, die sonst so hartnäckig die Gebote des jüdischen Gesetzgebers beobachtete, in Betreff der Opfergesetze sich eine auffallende Abweichung erlaubt, und Honig auf die Schlachtthiere gestreut haben soll.

Dagegen lebte Philo zu einer Zeit, wo der Orden der Essäer in voller Blüthe stand; er war selbst Jude, und endlich, er hat das gelobte Land, wie wir im ersten Capitel nachgewiesen, selbst bereist, und auch die Essäer, allem Anscheine nach, persönlich kennen gelernt. Bei diesen Umständen wäre es meines Erachtens sehr unkritisch, das Ansehen eines Augenzeugen den Nachrichten eines späteren Schriftstellers, der als solcher, schon für sich verdächtig ist, aufzuopfern, sobald die Aussage des Josephus, dem wir immerhin in dieser Sache das meiste Gewicht zuschreiben, auf eine ungezwungene Weise mit Philo vereinigt werden kann. Und dieß ist wirklich der Fall. Philo sagt: die Essäer opfern keine Thiere, *οὐ ζῶα καταθύοντες*, Josephus: sie bringen Opfer dar, aber nicht im Tempel. Beides läßt sich leicht vereinigen, denn es gibt im Judenthume auch unblutige Opfer in Menge. Die therapeutischen Mahle galten, wie wir oben dargethan, für eine Art von Opfer; und noch überzeugender läßt sich dieß von den Essäern nachweisen, wie wir weiter unten zeigen werden. Ueberdieß bemerkt Philo ausdrücklich von den ersteren, ihr Tisch, den er als einen heiligen, als ein Nachbild desjenigen darstellt, auf dem die Schaubrode lagen, sey rein von Blut, *τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων*. Ihre religiösen Ansichten, ihr Haß gegen die Materie und das Fleisch, verboten ihnen blutige Opfer. Warum sollten nun beide Sekten, bei ihrer sonstigen vollkommenen Uebereinstimmung, nicht auch in diesem wesentlichen Punkte eins gewesen seyn? um so mehr,

da es sich von den Essäern nachweisen läßt, daß sie so gut als die Therapeuten das Fleisch verabscheuten, und dieser Ansicht selbst einen wichtigen Einfluß auf ihre Gebräuche einräumten, wovon später die Rede seyn wird.

Ich getraue mir aber noch, selbst aus den eigenen Ausdrücken des Josephus, einen gewichtigen Beweis für die Wahrheit unserer Erklärung zu führen: „εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν." Das Wort ἀνάθημα muß Geschenke an Geld oder an Früchten, und kann nicht wohl Opferthiere bezeichnen. Letztere Bedeutung wäre erstlich, wie mir scheint, gegen die Sprache (denn man kann Opferthiere nicht wohl als Weihgeschenke betrachten; diese kommen nur der Gottheit, nicht aber dem Tempel oder der Priesterschaft zu gute), zweitens gegen die Natur der Sache. Denn wenn sie Opferthiere in den Tempel schickten, und also die blutigen Opfer faktisch für etwas erlaubtes erklärten, so läßt sich gar kein Grund absehen, warum sie dieselben nicht in eigener Person dargebracht hätten, und noch unbegreiflicher wäre es, daß man sie in diesem Falle vom Tempel ausschloß; denn die Meinung Mosheims, man habe sie deßwegen nicht zugelassen, weil sie nicht mitschmausen wollten, ist eine armselige Ausflucht, da das Gesetz von dem Opfernden nicht sowohl persönliche Theilnahme an dem Mahle verlangte, als seine Bereitwilligkeit, einen Theil des Opfers den Priestern und Leviten abzutreten. Weiter sagt Josephus: sie bringen deßwegen keine Opfer in Tempel dar, weil sie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauche sind, für besser halten (διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν.). Sie hatten also heilige Ceremonien, denen sie vor den Opfern im Tempel den Vorzug einräumten. Wie sollten sie nun, bei diesen Ansichten, in solchen Widerspruch mit sich selbst gerathen, und die Opfer, d. h. die blutigen (denn diesen hauptsächlich war der Tempeldienst geweiht), welche sie in dem Heiligthume der Nation nicht darbringen

wollten, gegen das mosaische Gesetz, zu Hause geschlachtet haben? Der wahre Stand der Sache ist dieser: Die Essäer ehrten den Tempel in Jerusalem, dieß beweisen ihre Weihgeschenke; aber sie brachten die dort gewöhnlichen Opfer, welche der Natur der Sache nach hauptsächlich in Thieren bestehen, nicht dar, weil sie ihre unblutigen Reinigungen (denn es gibt keine blutige) für besser hielten. Ferner, sie erkannten die Tempelgesetze an, denn sonst hätten sie das Heiligthum nicht mit Geschenken geehrt, aber diese Gesetze verboten blutige Opfer zu Hause. Und dennoch sollen sie für sich Opferthiere geschlachtet haben? Man wird gestehen, daß dieß ein Heer von Widersprüchen wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten auf die leichteste Weise, wenn man annimmt, daß sie zu Hause den Tempeldienst, gleichwie die Therapeuten, auf eine allegorische Weise und mit unblutigen Gaben, nachgeahmt haben. Daß dem wirklich so sey, können wir überdieß aus klaren Aussprüchen des jüdischen Geschichtschreibers darthun, was weiter unten geschehen soll.

Wir hätten demnach die beiden Stellen bei Josephus und Philo so zu erklären: Die Essäer schlachteten keine Opferthiere, aber sie brachten dem Herrn, zwar nicht im Tempel, sondern für sich, unblutige Opfer dar. Wie es sich mit dem Zeugnisse des Porphyrius verhält, ob es einen Grund hat, oder nicht, kann kaum entschieden werden. So viel ist gewiß, daß es weder auf die Juden im Ganzen paßt, noch auf die Essäer, wenn wir anders Philo's Ansehen gelten lassen, und Josephus einen vernünftigen Bericht, oder den Essäern einige Consequenz zutrauen wollen. Wahrscheinlich enthält die Behauptung des tyrischen Philosophen, wie es bei Nachrichten zu geschehen pflegt, die man aus der zehnten und zwanzigsten Hand empfängt, Wahrheit und Trug, oder vielleicht besser, Züge aus verschiedenartigen Sekten, bunt durcheinander; wenigstens bin ich geneigt, einiges, wie namentlich das Beschauen

da es sich von den Essäern nachweisen läßt, daß sie so gut als die Therapeuten das Fleisch verabscheuten, und dieser Ansicht selbst einen wichtigen Einfluß auf ihre Gebräuche einräumten, wovon später die Rede seyn wird.

Ich getraue mir aber noch, selbst aus den eigenen Ausdrücken des Josephus, einen gewichtigen Beweis für die Wahrheit unserer Erklärung zu führen: „εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν." Das Wort ἀνάθημα muß Geschenke an Geld oder an Früchten, und kann nicht wohl Opferthiere bezeichnen. Letztere Bedeutung wäre erstlich, wie mir scheint, gegen die Sprache (denn man kann Opferthiere nicht wohl als Weihgeschenke betrachten; diese kommen nur der Gottheit, nicht aber dem Tempel oder der Priesterschaft zu gute), zweitens gegen die Natur der Sache. Denn wenn sie Opferthiere in den Tempel schickten, und also die blutigen Opfer faktisch für etwas erlaubtes erklärten, so läßt sich gar kein Grund absehen, warum sie dieselben nicht in eigener Person dargebracht hätten, und noch unbegreiflicher wäre es, daß man sie in diesem Falle vom Tempel ausschloß; denn die Meinung Mosheims, man habe sie deßwegen nicht zugelassen, weil sie nicht mitschmausen wollten, ist eine armselige Ausflucht, da das Gesetz von dem Opfernden nicht sowohl persönliche Theilnahme an dem Mahle verlangte, als seine Bereitwilligkeit, einen Theil des Opfers den Priestern und Leviten abzutreten. Weiter sagt Josephus: sie bringen deßwegen keine Opfer in Tempel dar, weil sie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauche sind, für besser halten (διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν.). Sie hatten also heilige Ceremonien, denen sie vor den Opfern im Tempel den Vorzug einräumten. Wie sollten sie nun, bei diesen Ansichten, in solchen Widerspruch mit sich selbst gerathen, und die Opfer, d. h. die blutigen (denn diesen hauptsächlich war der Tempeldienst geweiht), welche sie in dem Heiligthume der Nation nicht darbringen

wollten, gegen das mosaische Gesetz, zu Hause geschlachtet haben? Der wahre Stand der Sache ist dieser: Die Essäer ehrten den Tempel in Jerusalem, dieß beweisen ihre Weihgeschenke; aber sie brachten die dort gewöhnlichen Opfer, welche der Natur der Sache nach hauptsächlich in Thieren bestehen, nicht dar, weil sie ihre unblutigen Reinigungen (denn es gibt keine blutige) für besser hielten. Ferner, sie erkannten die Tempelgesetze an, denn sonst hätten sie das Heiligthum nicht mit Geschenken geehrt, aber diese Gesetze verboten blutige Opfer zu Hause. Und dennoch sollen sie für sich Opferthiere geschlachtet haben? Man wird gestehen, daß dieß ein Heer von Widersprüchen wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten auf die leichteste Weise, wenn man annimmt, daß sie zu Hause den Tempeldienst, gleichwie die Therapeuten, auf eine allegorische Weise und mit unblutigen Gaben, nachgeahmt haben. Daß dem wirklich so sey, können wir überdieß aus klaren Aussprüchen des jüdischen Geschichtschreibers darthun, was weiter unten geschehen soll.

Wir hätten demnach die beiden Stellen bei Josephus und Philo so zu erklären: Die Essäer schlachteten keine Opferthiere, aber sie brachten dem Herrn, zwar nicht im Tempel, sondern für sich, unblutige Opfer dar. Wie es sich mit dem Zeugnisse des Porphyrius verhält, ob es einen Grund hat, oder nicht, kann kaum entschieden werden. So viel ist gewiß, daß es weder auf die Juden im Ganzen paßt, noch auf die Essäer, wenn wir anders Philo's Ansehen gelten lassen, und Josephus einen vernünftigen Bericht, oder den Essäern einige Consequenz zutrauen wollen. Wahrscheinlich enthält die Behauptung des tyrischen Philosophen, wie es bei [illegible] zu geschehen pflegt, die man aus der zweiten [illegible] Hand empfängt, Wahrheit und Trug, oder [illegible] Züge aus verschiedenartigen Sekten, bunt durcheinander; wenigstens bin ich ge[illegible]es, wie namentlich [illegible]

des gestirnten Himmels, wovon Porphyrius nach den oben angeführten Worten redet, von den Essäern gelten zu lassen.

Nun haben wir den Weg zu dem Beweise der Einheit beider Partheien, der Essäer und der Therapeuten, gebahnt. Dieselbe folgt aus der Gleichheit ihrer Gebräuche, so wie ihrer religiösen Meinungen. Was vorerst jene betrifft, so sind beide Sekten ehelos. Von den Essäern sagt dieß Josephus, de bello II. cap. 8., 2.: *καὶ γάμου μὲν ὑπεροψία παρ᾽ αὐτοῖς, τοὺς δὲ ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες, — τοῖς ἑαυτῶν ἤθεσιν ἐκτυποῦσι· τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Ebenso Philo in dem Bruchstücke bei Eusebius, Lib. VIII., cap. 8.: *Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα, διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως, καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παρασαλεῦσαι καὶ συνεχέσι γοητείαις ὑπάγεσθαι. Μελετήσασα γὰρ θῶπας λόγους καὶ τὴν ἄλλην ὑπόκρισιν, ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς, ὄψεις καὶ ἀκοὰς ὅταν δελεάσῃ, διηπατημένων οἷα ὑπηκόων, τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει.* Merkwürdig ist, daß beide beinahe denselben Grund für die Ehelosigkeit anführen, da er doch gewiß nicht der wahre ist; denn aus dem ganzen Charakter der Sekte geht hervor, daß sie die Ehe aus Abscheu vor Fleischeslust verschmähten, was auch Philo unmittelbar vor den ebenangeführten Worten andeutet: *γάμον παρῃτήσαντο μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν.* Die Uebereinstimmung beider Schriftsteller beweist, daß die Essäer selbst diesen Scheingrund vorschoben. Warum? ist leicht zu erklären. Es gibt vielleicht keine Nation, bei welcher die Ehe durch Religion und Gesetz so geheiligt war, wie bei den Juden. Es ist bei ihnen selbst heut zu Tage noch religiöse Pflicht, sobald als sie nur ein Weib erhalten können, wo möglich vor dem zwanzigsten Jahre, zu heirathen. Diese Pflicht, in unserer Zeit, bei hoch gestiegenem

Luxus und größerer Schwierigkeit des Auskommens kaum mehr zu erfüllen, wurde im gelobten Lande und unter günstigeren Umständen, gewissenhaft gehalten. Nun ist es eine wohlbegründete Erfahrung, daß der Fanatismus, von welchem gewiß kein Mensch die damaligen Juden freisprechen wird, nimmermehr die Verwerfung eines heilig gehaltenen Institutes aus religiösen Gründen vergibt, während er Ausflüchten des Eigennutzes oder der kalten Berechnung ein williges Ohr leiht. So nun auch hier. Wenn die Essäer die Unheiligkeit der Ehe öffentlich aussprachen, so erklärten sie die andern Juden, welche ihre Meinung nicht theilten, für Sünder, was den frommen Haß derselben nothwendig nach sich ziehen mußte. Dagegen wenn sie Furcht vor der eitlen und treulosen Natur des weiblichen Geschlechtes vorgaben, so erschienen die übrigen Juden als Menschen von höherem Muthe, welche es wagten, auch auf die Gefahr einer unglücklichen Ehe hin, den Vorschriften des Gesetzes, das die Ehe heiligt, nachzukommen. Diese Erklärung gewinnt noch neues Gewicht durch die Nachricht des Josephus, daß unsere Sekte auch ihre anderweitigen Gebräuche und Dogmen (ohne Zweifel aus Furcht vor der orthodoxen Wuth des Volkes) mit großem Eifer geheim gehalten habe. — Von den Therapeuten sagt zwar Philo nicht ausdrücklich, daß sie sich insgesammt des Umganges mit Weibern enthalten haben; aber dieß folgt mit größter Sicherheit aus der Schilderung ihres einsamen, in stillen Zellen zugebrachten Lebens, aus dem Ruhme der Enthaltsamkeit, und endlich aus der Erwähnung jener alten Jungfrauen, welche lieber unsterbliche Sprößlinge in ihren Seelen, als leibliche Kinder wünschen.

Zweitens, bei den Essäern war Gütergemeinschaft eingeführt. So Josephus am angeführten Orte: καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικὸν, οὐδὲ ἔστιν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ' αὐτοῖς ὑπερέχοντα· νόμος

γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας δημεύειν τῷ τάγματι τὴν οὐσίαν, ὥστε ἐν ἅπασι μήτε πενίας ταπεινότητα φαίνεσθαι, μηδ᾽ ὑπεροχὴν πλούτου, τῶν δὲ ἑκάστου κτημάτων ἀναμεμιγμένων μίαν ὥσπερ ἀδελφοῖς ἅπασιν οὐσίαν εἶναι. Ebenso Philo, quod omnis probus liber, Mang. II. 458., unten: τοῦ φιλανθρώπου δεῖγμα παρέχουσι τὴν κοινωνίαν, περὶ ἧς οὐκ ἄκαιρον βραχέα εἰπεῖν. Πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων. Εἶτ᾽ ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, καὶ κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων. Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον, οὐκ ἂν τις εὕροι παρ᾽ ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον. Deßgleichen in dem Fragmente bei Eusebius. — Auch bei den Therapeuten fand etwas Aehnliches Statt. Denn zwar erzählt Philo, sie haben ihre Güter den Freunden und Verwandten überlassen, während die Essäer den Orden bedachten (δημεύουσι τῷ τάγματι.); aber nichtsdestoweniger müssen jene auch einiges Vermögen besessen haben; denn woher sonst die Wohnung, die Kleidung, die Speisen bei Menschen, die Nichts arbeiteten? Und weiter muß dieses Vermögen, wie es die Natur der Sache verlangt, Gemeingut gewesen seyn; denn wir finden ja bei Philo gemeinschaftliche Mahle und Häuser. Folglich ist anzunehmen, daß die Bemittelten unter den Neuaufgenommenen nicht Alles ihren Verwandten überließen, sondern Einiges für die Gesellschaft mitbrachten, wenn es auch wegen der geringen Bedürfnisse des Ordens kaum der Rede werth war.

Beide Sekten dulden ferner keine Sklaven. So von den Essäern, Josephus, Antiq. Lib. 18. cap. I. §. 5.: οὐ δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν, deßgleichen Philo, q. o. p. l., pag. 457., unten: δοῦλος δὲ παρ᾽ αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐλεύθεροι πάντες. Von den Therapeuten ebenderselbe in der

Schrift de vita contemplativa. Beide Partheien kennen eine Rangordnung nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft, und den Unterschied zwischen Novitzen und älteren Mitgliedern. Bei den Essäern unterscheidet Josephus, Lib II. cap. 8. §. 7., vier Abstufungen: Ὁ ζηλῶν, der Neuling, der sich zur Aufnahme meldet; er muß ein Jahr lang außer Verbindung mit den Ordensgliedern leben; ὁ προσιών, der Novitze, der noch zwei Jahre Prüfung bestehen muß; endlich ὁ συμβιωτής, erst dieser nimmt an den hochheiligen Mahlen Antheil. Letztere Klasse zerfiel, allem Anscheine nach, wieder in zwei Abtheilungen, cfr. ibidem §. 10.: διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται κ. τ. λ. Von den Therapeuten berichtet Philo gleichfalls, aus Gelegenheit ihrer Mahle, eine gewisse Rangordnung, indem nicht das absolute Alter, sondern die Zeit des Eintritts in den Orden den Vorzug bestimmt habe. Wahrscheinlich war diese Verschiedenheit weit bedeutender, und wurde auch auf andere Verhältnisse übergetragen, was aber Philo der Kürze wegen nicht berührt. — Beide Sekten stehen unter Vorgesetzten mit strenger Regel. cfr. Josephus am angeführten Orte §. 6. Er nennt sie ἐπιμεληταί. Philo gibt ihnen ebenfalls bei Erwähnung ihrer Mahle den Namen ἐφημερευταί. Beide Sekten haben dieselbe Kleidung. Philo sagt von den Essäern im Fragmente bei Eusebius: πρόκεινται χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δὲ ἐξωμίδες εὐτελεῖς. Von den Therapeuten ebenderselbe pag. 477., Mitte: ἐσθὴς δὲ ὁμοίως εὐτελεστάτη, χλαῖνα μὲν ἀπὸ λασίου δορᾶς παχεῖα χειμῶνος, ἐξωμὶς δὲ θέρους, ἢ ὀθόνη. Die Wörter χλαῖνα στρυφνή, ein rauhes Obergewand, und χλαῖνα ἀπὸ δορᾶς λασίου bedeuten dasselbe. Deßgleichen muß die ἐξωμίς, welche die Essäer im Sommer trugen, weiß, oder eine ὀθόνη gewesen seyn, denn Josephus berichtet von ihnen §. 3.: λευχειμονεῖν διαπαντὸς ἐν καλῷ τίθενται. Beide

Sekten beten zu gleicher Zeit und auf dieselbe Weise, nämlich bei Sonnenaufgang, und das Gesicht gegen die Sonne gewandt. Die Beweisstellen sind oben angeführt. Beide feiern den Sabbath mehr als die übrigen Juden; so von den Therapeuten Philo, von den Essäern Josephus §. 9. Endlich, beide haben geheimnißvolle Mahle. Daß diese bei den Essäern eine hochheilige und gottesdienstliche Bedeutung hatten, läßt sich auf das genügendste darthun. Dieselben werden von Josephus folgendermaßen beschrieben (cfr. §. 9.): „Wenn sie (um Mittagszeit) von ihren Geschäften zurückkommen, waschen sie den ganzen Leib (der aber angekleidet bleibt) sorgfältig ab; erst nach diesen Weihungen betreten sie den Speisesaal, von dem alle Nichtessäer (ἑτερόδοξοι, selbst die Novitzen) ausgeschlossen sind. Denn rein müssen sie seyn, ehe sie in dieses Heiligthum eingehen dürfen (αὐτοὶ δὲ καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον.). Vor dem Mahle spricht der Priester ein Gebet; früher darf Niemand eine Speise berühren. Dasselbe geschieht auch nachher; denn am Anfange und zu Ende verehren sie Gott als Geber der Speisen. Nach dem Mahle ziehen sie die Kleider, die sie während desselben getragen, als heilige Gewänder, wieder ab. Ebenso halten sie es mit dem Abendessen. Kein Geräusch, noch Lärm herrscht bei diesen Mahlen, ein Jeglicher tritt dem anderen das Wort ab (so daß nie zwei zu gleicher Zeit reden); darum erscheint den Außenstehenden dieses Stillschweigen, das im Saale herrscht, als ein schauerliches Geheimniß."

So kann man nur von einer heiligen, gottesdienstlichen Handlung reden. Noch mehr! Josephus berichtet uns, daß die vollkommene Aufnahme in den Orden, also der dritte Grad, darin bestanden habe, daß man das neue Mitglied zu den gemeinsamen Mahlen zog. cfr. §. 7.: ἐπειδὰν τούτῳ τῷ χρόνῳ (in dem ersten Jahre) πεῖραν ἐγκρατείας δῷ (ὁ ζηλοῦν)

πρόσεισι μὲν ἐγγίον τῇ διαίτῃ, καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει· παραλαμβάνεται δὲ εἰς τὰς συμβιώσεις οὐδέπω. Μετὰ γὰρ τὴν τῆς καρτερίας ἐπίδειξιν, δυσὶν ἄλλοις ἔτεσι τὸ ἦθος δοκιμάζεται. καὶ φανεὶς ἄξιος, οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται. Πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς, ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις κ. τ. λ. Hiemit stimmt eine Aeußerung Philo's genau überein. **Quod omnis probus liber**, pag. 459., unten, sagt er: „Die blutigsten Tyrannen Judäas, welche ihre Unterthanen mit unsäglicher Grausamkeit, wie wilde Thiere, zerfleischt, konnten den Essäern nichts anhaben. Sie mußten i h r e M a h l e und ihre über alles Lob erhabene Gemeinschaft ehren. Πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια, καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν. Philo gründet also die öffentliche Hochachtung, welche sie in der Welt genossen, auf ihre Mahle. Nun schließe ich so: Die essäischen Mahle sind das glänzendste Institut des Ordens. Sie sind dasjenige, was die öffentliche Meinung der Nation am meisten an ihnen rühmte, wie aus letzterer Stelle Philo's hervorgeht; sie sind ferner das, was die Sekte selbst für das theuerste hielt, wie Josephus Bericht bezeugt. Weiter ist klar, daß die erste und wichtigste Anstalt einer Gesellschaft, die ganz auf Gottesverehrung gegründet ist, ein heiliger und gottesdienstlicher Akt seyn muß Jene Mahle waren also eine gottesdienstliche Handlung; dieß heißt aber im Alterthume, und besonders bei einer jüdischen Sekte so viel, als, sie hatten eine gewisse Opferbeziehung, weil ehemals sich alle heiligen Handlungen auf diesen Punkt concentrirten. Dieses Resultat wird ohnedieß noch durch die Worte des Josephus, der ihren Speisesaal mit einem Heiligthume vergleicht, durch die Nachricht, daß sie ihre Kleider nach dem Mahle, wie die Priester die ihrigen, nach den Ver-

richtungen im Tempel, auszogen, so wie endlich durch Philo's Schilderung der therapeutischen Mahle, in welcher das eigentliche Geheimniß, nämlich die Nachbildung des Passahopfers und des heiligen Tisches im Vortempel, deutlicher ausgesprochen ist, außer allen Zweifel gesetzt. Die beiden Sekten der Therapeuten und Essäer waren sich also auch in diesem sehr auffallenden Gebrauche völlig gleich, und ich bin überzeugt, daß den heiligen Mahlen der Essäer dieselbe Allegorie zu Grunde lag, die wir oben bei der Schilderung der Therapeuten weitläufig ausgeführt haben. Nur waltet hiebei noch ein geringer Unterschied ob: die Essäer nämlich kamen, nach Josephus Bericht, täglich zu solchen heiligen Mahlen zusammen, die Therapeuten dagegen nur am siebenten, oder am siebenmal siebenten Tage. Indessen bin ich geneigt, zu glauben, daß erstere den Sabbat oder sein Quadrat noch besonders hervorhoben, so gut als ihre ägyptischen Brüder.

Diese auffallende Gleichheit in den Gebräuchen beider Sekten beweist schon für sich allein, daß sie Schwestern sind. Wir wollen jetzt die Zeugnisse über ihre Dogmen abhören. Beide Partheien sind der allegorischen Schrifterklärung zugethan. Die Beweisstellen in Betreff der Therapeuten sind oben angeführt worden, von den Essäern sagt es Philo, **quod omnis probus liber**, pag. 458., Mitte: *τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Hieher gehört noch eine andere Stelle **ibidem**, wo Philo ihnen die Behauptung beilegt, daß man die heiligen Schriften nur durch göttliche Inspiration verstehen könne (*ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν τοὺς πατριοὺς νόμους ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.*). Sie mußten also in ihnen einen verborgenen geheimen Sinn finden, d. h. sie trieben Allegorie.

Beide Partheien fanden ferner in der Sonne ein Sinnbild des Höchsten, und hielten ihn für ein reines Lichtwesen. Denn daß die hergehörigen Berichte des Josephus und Philo

so zu nehmen seyen, ist oben dargethan worden. Diese Ansicht von der Natur Gottes, in Verbindung mit der Allegorie, beweist, daß sie an die rohen Theophanien in der Genesis nicht glauben konnten, sondern den hierauf bezüglichen Worten der heiligen Urkunden einen höheren Sinn unterschoben, und also auch, nach aller Wahrscheinlichkeit, göttliche Mittelwesen annahmen. Philo weist hierauf hin, wenn er, **quod omnis probus liber, Mang. II. pag. 458.**, zu oberst, sagt: „Von der Philosophie überlassen sie die Logik, als unnütz, den Wortklaubern; die Physik, als menschliche Weisheit übersteigend, den Schwätzern, sie begnügen sich mit der Gewißheit, daß Gott existire, und mit der Untersuchung über die Entstehung der Dinge. *Φιλοσοφίας τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ, καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται.* Die Worte *πλὴν ὅσον περὶ ὑπάρξεως θεοῦ φιλοσοφεῖται* erhalten ihre Erklärung aus der alexandrinischen Theologie. Gott ist seinem inneren Wesen nach unbegreiflich, nur so viel vermag der Mensch einzusehen, daß er existirt. Der zweite Gegenstand ihrer Forschungen ist die Weltschöpfung. Diese, oder vielmehr die hergehörigen Capitel der Genesis, waren von jeher die Schatzkammer der jüdischen (wie später der christlichen) Mystiker, weil sie hier allen ihren Scharfsinn und ihre Zahlenkünste ausbreiten, und frei in den Abgründen der bodenlosen Leere umschweifen konnten. Auch Philo beschäftigt sich bekanntlich besonders gerne mit diesem Gegenstande.

Wenn sie nun, nach dem obigen Zeugnisse, Gott für unbegreiflich, und bloß den Beweis seiner Existenz für möglich hielten, im Uebrigen aber die Schöpfung zu einem Lieblingsgegenstande ihrer mystischen Forschungen machten, so folgt, daß sie auch ein Mittelwesen, einen Logos, oder, nach dem

dächtige Stelle des Josephus berufen. An dem an
Orte §. 7. sagt er: „Wenn ein Essäer in den O
genommen wird, so muß er, neben der Beobachtu
Sitten, auch noch Folgendes beschwören: daß er keine
Mitgliede die Lehren des Ordens anders mittheile
als er sie selbst erhalten, daß er die Bücher der Sekt
halten, und endlich die Namen der Engel keine
essäer offenbaren wolle. *Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μ*
μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μ
ἀφέξεσθαί τε ληστείας, καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τ
αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία, καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματ
bemerke wohl, alle übrigen Gegenstände des Schw
ist eine ganze Reihe angeführt) betreffen die Sittenz
die Gebräuche, nur der letzte das Dogma. Folglic
sie das verborgendste und wichtigste Geheimniß ihres
in der Lehre von den Engeln gefunden haben. Fr
nun, was der wichtigste und überschwenglichste Theil
zen alexandrinischen Theosophie sey, so wird gewiß Je
die Lehre von dem *ἀρχάγγελος*, dem *δεύτερος θε*
λόγος dafür erklären. Wie sollten wir bei diesen s
Anzeigen noch an der Uebereinstimmung der Essäer
Alexandrinern, und namentlich den Therapeuten, in

hältnisse zu Gott, und ohne Zweifel auch den Begriff eines Obersten derselben voraus, weil man sie überall in Klassen und Rangstufen getheilt hat. Uebrigens werden unsere Untersuchungen über die Targumim und über die chaldäische Memra, die wir dem zweiten Theile der Geschichte des Urchristenthums aufbewahren, noch vollständigeres Licht über die Wahrheit dieser Ansicht von der essäischen Geheimlehre verbreiten.

Was die Lehre von der göttlichen Weltregierung betrifft, so glaubten die Essäer, nach den zwei obenangeführten Stellen des Josephus, (Antiquit. XIII. 5., 9., und XVIII. I. 5.) an eine *εἱμαρμένη*. Was ist darunter zu verstehen? Nach Josephus unterschieden sich die drei bekannten jüdischen Sekten durch ihre Ansicht von dieser Lehre. Die Sadduzäer verwarfen das Verhängniß ganz, die Pharisäer nahmen es nur halb, die Essäer dagegen in vollem Umfange an. Demnach mußte dieses Dogma damals schon vielfach in Streit gekommen, also auch ausgebildet seyn. Doch wir wollen vorsichtig seyn. Es ist schon längst anerkannt worden, daß Josephus sich erlaubt, jüdische Gebräuche und Ansichten zu hellenisiren. Sollte er nicht Aehnliches eben in unserem Falle gethan haben? Die Juden konnten z. B. nur an eine göttliche Vorsehung, nicht an ein wirkliches Fatum glauben. Dieser Argwohn bekommt einigen Schein dadurch, daß Josephus mehr als einmal die Pharisäer mit den Stoikern vergleicht. Letztere zählten bekanntlich das Fatum unter ihre Glaubenssätze; so mochte der jüdische Geschichtschreiber den griechischen Begriff, ob er gleich nicht vollkommen paßte, auf seine Landsleute übertragen. Dennoch geht aus vielen Gründen hervor, daß diese Vermuthung grundlos ist. Denn erstlich mußten die Juden schon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß glauben, weil sie eine vollständige und weit ausgesponnene Lehre von ihren künftigen Schicksalen auf Erden, von den messianischen Zeiten mit ihrem Segen und ihrem Fluche besaßen. Zweitens

finden wir in allen palästinischen Schriften aus dieser Zeit ein gewisses Fatum, nämlich die sogenannte Prädestination. Drittens sagt Philo ausdrücklich, wie oben dargethan worden ist, daß eine jüdische Parthei die Lehre von der *εἱμαρμένη* den heiligen Schriften unterlege. Viertens können wir uns noch auf bestimmte Nachrichten des jüdischen Geschichtschreibers berufen. Er sagt, Havercamp. II. 165.; Mitte, von den Essäern: *εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς, καὶ διαφόροις ἁγνείαις, καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι· σπάνιον δὲ, εἴποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν.* Wenn sie sich mit Vorherverkündigung der Zukunft abgaben, so mußten sie ohne Zweifel auch an ein Verhängniß, an eine ewige Verkettung der Dinge glauben. Auch erzählt Josephus manche Geschichten dieser Art von ihnen, wie z. B. Antiquit. Lib. XV. cap. 10. §. 5., ibidem Lib. XVII. cap. 13. §. 3., und de bello I. cap. V. §. 5. Wir wollen die letztere hersetzen. „Bei der Ermordung des Antigonus (eines Fürsten aus der königlichen Familie Judäas), mußte man den Essäer Judas bewundern, der sich nie in seinem Vorhersagen täuschte. Als dieser Mann den Antigonus (kurz vor seinem Tode) am Tempel vorübergehen sah, rief er seinen Jüngern, die ihn in großer Menge umgaben, zu: Wehe mir! es ist Zeit, daß ich sterbe; ich habe die Wahrheit überlebt, meine Vorhersagung ist falsch erfunden; denn dieser Antigonus lebt noch, der doch heute sterben sollte! Als Ort des Todes ist ihm der Thurm des Straton vom Schicksale bestimmt, allein dieser liegt 600 Stadien von hier entfernt, und schon ist es die vierte Stunde, meine Prophezeihung ist zu nichte. Nach diesen Worten versank der Greis in düsteres Schweigen, als auf einmal gemeldet wird, Antigonus sey so eben an einem unterirdischen Orte, der auch Thurm des Straton hieß, so gut als der andere bei Cäsarea, ermordet worden.“

Die Wahrheit oder Unwahrheit dieser Erzählung ist für unseren Zweck gleichgültig. Auf jeden Fall beweist sie, daß man damals den Essäern solche Prophezeihungen zutraute, was nicht möglich war, wenn sie sich nicht mit Vorherverkündigung der Zukunft abgaben, und also auch an ein Verhängniß glaubten.

Demnach kann über die Glaubwürdigkeit jener Angabe des jüdischen Geschichtschreibers kein Zweifel obwalten. Aber nun entstehen die anderen, noch wichtigeren Fragen, erstens, ob sie jedes Geschick der Sterblichen, und namentlich jede ihrer Handlungen, die guten wie die bösen, von der göttlichen Allmacht abgeleitet, und zweitens, ob sie zwischen den Willen Gottes und die Thaten und Leiden der Menschen nicht ein Mitttelglied, nämlich die Sterne, eingeschoben haben. Wir stellen die zweite Frage absichtlich so, weil wohl Niemand glauben wird, daß die Essäer das Urwesen mit den Sternen selbst verwechselt haben möchten, was man den Chaldäern Schuld gibt. Denn so etwas ist bei Juden gar nicht denkbar. Lösen wir zuerst die zweite Frage. Wenn sie bejaht wird, müssen wir ihre Ansicht etwa so denken: Gott schuf die Sterne so, daß ihre Stellung und ihre Verhältnisse auf das Handeln und die Schicksale der Menschen Zwang üben, natürlich immer nach dem vorausbestimmten göttlichen Willen, der ja auch das Heer des Himmels ordnete. Diese Erklärung des Ausdruckes εἱμαρμένη finden wir schon bei Epiphanius, welcher in dem Abschnitte seiner Ketzergeschichte, der von den Pharisäern handelt, letzteren Astrologie Schuld gibt, und seine Angabe überdieß durch eine Reihe astrologischer Namen, die bei den Pharisäern im Gebrauche gewesen seyn sollen, bekräftigt. Allein erstlich mißtrauen wir, gestützt auf den Vorgang unserer besten Kritiker und Geschichtsforscher, der Glaubwürdigkeit dieses Vaters, besonders in Dingen, wo er nicht als Augenzeuge berichtet. Für's zweite beweisen seine hebräischen

Ausdrücke für die griechischen Sternbilder Nichts. Für's dritte deutet er nur bei den Phärisäern, nicht bei den Essäern, den von Josephus gebrauchten Ausdruck *εἱμαρμένη* astrologisch. Mit dieser letzteren Bemerkung wollen wir jedoch durchaus nicht seine Autorität theilweise stehen lassen, oder uns auf künstliche Weise aus der Schlinge ziehen, wir sind vielmehr fest überzeugt, daß Epiphanius auch die Pharisäer mit Unrecht des Glaubens an das Sterneverhängniß bezüchtigt, für welche Behauptung wir die Beweise nicht schuldig bleiben werden. Allem Anscheine nach hatte er bei seiner Beschreibung der pharisäischen Ketzerei Josephus vor Augen; wenn er nun das von letzterem gebrauchte zweideutige Wort *εἱμαρμένη* auf Astrologie deutet, so ist dieß seine persönliche Ansicht, welche für mich kein historisches Gewicht hat.

Wichtiger erscheinen einige Worte aus derselben räthselhaften Stelle des Porphyrius (Rhoer. pag. 148.), die wir weiter oben angeführt haben. Er berichtet nämlich von den „*Ἰουδαῖοι*“ pag. 148., unten, Folgendes: *τῆς νυκτὸς τῶν ἄστρων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτά, καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες.* Wenn diese Unbekannten Gott bei dem Anblicke der Gestirne anflehen, so scheint es, daß sie diesen Einfluß auf die menschlichen Schicksale zuschreiben.

Wir haben oben klar dargethan, daß der Bericht des Philosophen, aus welchem diese Worte genommen sind, sehr großen Schwierigkeiten unterliegt, und daß er namentlich auf die Essäer unmöglich in seinem ganzen Umfange gedeutet werden kann. Dennoch möchte ich glauben, daß die dunkeln und mangelhaften Quellen, aus welchen Porphyrius die letztere Nachricht schöpfte, wirklich auf die Essäer zurückweisen. Zwei Stellen Philo's machen mir dieß wahrscheinlich: die erste steht, de Septenario, Mang II. 279., zu oberst, wo Philo das Leben und die Ansichten der wahrer Verehrer Gottes so beschreibt: „*Ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ Βαρβάροις ἀσ-*

κηταὶ σοφίας εἰσὶν, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι, καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τις τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι· γῆν καὶ θάλατταν καὶ ἀέρα καὶ οὐρανὸν καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς φύσεις διερευνώμενοι· σελήνῃ καὶ ἡλίῳ καὶ τῇ χορείᾳ τῶν ἄλλων ἀστέρων, πλανητῶν τε καὶ ἀπλανῶν, ταῖς διανοίαις συμπεριπολοῦντες· τὰ μὲν σώματα κάτω πρὸς χέρσον ἱδρυμένοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑποπτέρους κατασκευάζοντες, ὅπως αἰθεροβατοῦντες τὰς ἄνω δυνάμεις περιαθρῶσιν, οἷα χρηστοὶ τῷ ὄντι κοσμοπολῖται γενόμενοι, οἳ τὸν μὲν κόσμον ἐνόμισαν πόλιν, πολίτας δὲ τοὺς σοφίας ὁμιλητὰς, ἀρετῆς ἐγγραφούσης, ᾗ πεπίστευται τὸ κοινὸν πολίτευμα πρυτανεύειν. Ohne Zweifel hatte Philo bei den Worten ἀσκηταὶ σοφίας vorzüglich die Therapeuten im Auge. Der Beisatz παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ Βαρβάροις beweist nichts gegen diese Erklärung, sondern spricht vielmehr für dieselbe, da Philo auch in der Schrift de vita contemplativa, welche ausdrücklich von der ägyptischen Sekte der Therapeuten handelt, ihnen Vorbilder und Genossen unter Griechen und Barbaren zuschreibt. Wenn aber auch der ziemlich klare Ausdruck ἀσκηταὶ σοφίας nicht wäre, so würde dennoch die wahre Erklärung keinem Zweifel unterliegen; denn die ganze Schilderung paßt nur auf eine überschwengliche mystische Parthei, d. h. auf die Therapeuten, da es sonst keine andere Sekte dieser Art in Aegypten gab. Ebenso verhält es sich mit der zweiten Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427., unten, wo Philo sagt: „In der Zeit des ersehnten Heiles werden die Auserwählten Gottes einen reinen und trefflich organisirten Leib bekommen,“ wegen: „διὰ

τὸν καθάρσεσι τελείαις νοῦν καθαρθέντα, καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν, καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα ταῖς οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις.“ Auch hier erscheint die Beschauung der Gestirne, die Versunkenheit im himmlischen Lichte als der höchste Grad menschlicher Vollkommenheit, folglich auch als das Ziel, das die Therapeuten erstrebten, welche die Mystik damaliger Zeit am weitesten trieben, und, wie Philo sagt, Vorkämpfer des Menschengeschlechtes auf der Bahn der Vollendung seyn wollten. Diese sonderbare Richtung ist eine Frucht des Geistes jener Zeiten. Denn wenn das Leben, durch die herbe Gewalt trostloser Wirklichkeit in sich zurückgedrängt, den natürlichen äußeren Wirkungskreis,

„Da Gott die Menschen schuf hinein,“

verlassen muß, so geht beinahe immer das Maas verloren, und es entstehen Mißgestalten. Der Eine schaut himmlische Visionen, wie die Mönche in ihren Zellen; eine andere gewaltigere Natur will

„Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle sechs Tagwerke im Busen fühlen.“

Ein Dritter bedarf eines sichtbaren Anhaltpunktes, um seine himmlische Sehnsucht daran zu knüpfen, er wählt das Sonnenlicht und das nächtliche Meer der Sterne. Zu letzterer Gattung gehörten die Therapeuten, wie man aus ihrer Verehrung der Sonne, und aus den eben angeführten Stellen Philo's ersieht. Alle diese excentrischen Richtungen des Geistes stimmen darin überein, daß in ihnen das schöne Gleichgewicht zwischen innerem und äußerem Leben verloren ist. Der Faust unseres trefflichen Dichters konnte nur ein akademischer Doctor, nicht aber ein Staatsmann oder ein Feldherr, oder selbst ein großer Kaufmann seyn, überhaupt keinem Stande angehören, dessen Thätigkeit in großartiger Gestalt auf die Außenwelt gerichtet ist. Und ebenso gab es in den schönen

Zeiten der römischen, so wie der griechischen Republiken keine Therapeuten, keine Pythagoräer, keine Mönche u. d. gl.

Kehren wir zu Porphyrius zurück. Ich hoffe, Jedermann wird mir zugeben, daß seine obenangeführten Worte viel natürlicher aus jenen beiden Stellen Philo's erklärt werden, als durch eine astrologische Deutung, zu welcher weder in den Ausdrücken selbst, noch in dem Zusammenhange ein Grund vorhanden ist.

Also bleibt die *εἱμαρμένη* noch immer im Dunkeln. Wir wollen des jüdischen Geschichtschreibers eigene Worte prüfen. Er drückt sich so aus, **Antiquit. XVIII. 1. 5.**: *Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.* Ebenso von den Pharisäern, **de bello II. 8. 14.**: *Φαρισαῖοι μὲν εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα.* Deßgleichen, **ibidem**, von den Sadduzäern: *Σαδδουκαῖοι τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν, ἢ μὴ δρᾶν τίθενται.* In diesen drei Stellen wechselt das Wort *θεὸς* mit dem anderen *εἱμαρμένη* ab. Dürfen wir nun annehmen, daß uns Josephus die eigenste Meinung der jüdischen Sekten berichte (welche Voraussetzung gewiß nicht allzukühn ist), so glaube ich auch den Schluß rechtfertigen zu können, daß *εἱμαρμένη* kein astrologisches Fatum bedeutet. Denn fast unmöglich erscheint es, einen so sinnlich bestimmten, ich möchte sagen, so plumpen Begriff, wie das Sterneverhängniß, mit dem allgemeinen und unbestimmten „Gott“ so unvermerkt und leicht zu vertauschen. Dieser Grund ist auf die Natur der Sprache gegründet. Wir haben noch andere, die wir schon mehreremale angedeutet, und hier wiederholen müssen. Wenn die *εἱμαρμένη* des Josephus Astrologie bezeichnet, wenn also die Pharisäer und Essäer an dieselbe glaubten, wenn alle jüdische Sekten sich in der Bestimmung dieser Lehre unterschieden, wenn sie folglich nothwendig der Gegenstand vielfachen Streites geworden seyn mußte, so ist es

rein unbegreiflich, warum im neuen Testamente, welches sonst gegen viel weniger bedeutende jüdische Meinungen auftritt, dieses Dogma nirgends, weder tadelnd, noch sonst auf irgend eine Weise, berührt wird. Dasselbe gilt von den übrigen alten jüdischen Schriften. Weder in der Mischnah, noch in den ältesten Targumim, noch in den Apokryphen oder Pseudepigraphen finde ich eine Hindeutung auf Astrologie, als jüdisches Dogma. Dagegen sind alle Denkmäler aus der Zeit, von welcher wir hier handeln, ohne Ausnahme, voll von einem gewissen Fatum, nur nicht als Gestirneverhängniß, sondern als uranfänglicher göttlicher Rathschluß, oder als Prädestination. Ferner erklären die Verfasser der Sibyllinen, so wie Philo, die Astrologie für einen groben Irrthum, namentlich betrachtet sie letzterer als den größten Vorwurf der Chaldäer. Wäre nun der Glaube an die Macht der Gestirne in Judäa so verbreitet gewesen, wie wir bei astrologischer Deutung jener Worte des Josephus annehmen müßten, so würde gewiß auch Philo, der die Paläſtiner und ihre Ansichten, wie ich meine, kannte, darum gewußt haben. Wie ist es nun begreiflich, daß er die Astrologie immer bei fremden Völkern tadelt, nie aber bei den Juden, während er doch den letzteren den Glauben an Prädestination, oder an eine, nicht von den Sternen, sondern von Gott unmittelbar abhängige εἱμαρμένη aufbürdet? Gewiß war jene, nach seiner Ansicht, viel größere Sünde, als dieser. Warum schweigt er von dem größeren Fehler, und eifert gegen den geringeren? Wahrlich, schon dieser eine Grund nöthigt, an ein decretum absolutum, statt an Astrologie, zu denken. Endlich ist der Glaube an den Einfluß der Sterne dem Geiste des Judenthums überhaupt, und besonders dem Charakter einer Sekte entgegen, welche Moses über Alles achtete. Dieser schließt, Deuteron. XVIII. 10., 11., und Levitic. XIX. 31. und XX. 27., alle diejenigen aus der Gemeinde des Herrn aus, welche aus Zeichen der Natur, aus

den Sternen oder sonst außerordentlichen Erscheinungen die Zukunft errathen wollen. Dasselbe Verbot wurde auch von den Propheten wiederholt, wie Jerem. X. 2. — Ich weiß wohl, daß die Astrologie dennoch unter den Juden in Gang gekommen ist, und daß selbst der Talmud deutliche Anzeigen hierüber enthält; allein dieß geschah erst später, nachdem der Tempel längst zerstört, und das arme Volk, ohne religiösen Mittelpunkt, überallhin, und namentlich unter die Anhänger des Islam, zerstreut war. Denn in jenen finsteren Zeiten konnten auch die Juden dem Einflusse des allgemein unter Mahomedanern und Christen verbreiteten Glaubens an die Macht der Gestirne nicht mehr widerstehen; viele derselben trieben von nun an die Astrologie nicht bloß aus Ueberzeugung, sondern auch um des Gewinnes willen, und ließen sich an kleinen und großen Höfen des Abendlandes, so wie des Orientes, als Horoskopen brauchen. Daß der Talmud hin und wieder ähnliche Meinungen aufführt, ist ganz in der Ordnung; denn er ist eine bunte Sammlung von Traditionen, welche die jüdische Dogmengeschichte von vollen sieben Jahrhunderten umfaßt. Wollte man aus den römischen und griechischen Vätern, von dem römischen Clemens bis zu Augustin, ein weitläufiges Corpus doctrinae von zwölf Folianten zusammenfügen, so würde man auch gar artige Lehren zusammenbekommen, die der reinen Quelle, aus welcher Alle zu schöpfen behaupten, nicht sehr ähnlich seyn möchten. Ein allgemeiner Beweis aus dem Talmud hat so viel als gar kein Gewicht, sondern man muß das Alter der Namen, an welche die Traditionen geknüpft sind, in Anschlag bringen. Nun kann ich versichern, daß gerade die ältesten der im Talmud citirten Rabbinen den Einfluß der Gestirne auf die Thaten und Leiden der Menschen verwerfen. Ich will aus den vielen Stellen, die ich gesammelt, einige hersetzen. Traktat Schabbath, Fol. 157. Col. I. heißt es: Rabbi Jochanan dixit: nullus est

influxus Sideribus in Israëlem (אֵין מַזָּל לְיִשְׂרָאֵל). — Unde hoc derivatur? — Dictum est (Jerem. X. 2.): „sic effatus est Jehova: viam paganorum ne ineatis, neque timeatis signa coeli, quae timent pagani.“ Illi (sc. Pagani) timeant coeli signa, neque vero Israël. Nec aliter sentit Rabbi Jehudah. Dixit enim: unde derivari possit, nullum esse sideribus influxum in Israëlem? Scriptum est (Genes. XV. 5.): Et duxit illum foras (sc. Abrahamum). Abrahamus dixit: Domine mundi! filius domus meae (i. e. servus meus) erit heres bonorum meorum. Respondit Deus: „minime,“ sed qui egredietur de lumbis tuis. Dixit Abraham: „Domine mundi! vidi in Astrologia mea, me non dignum esse, qui procrearem filium.“ Respondit Deus: „Abjice Astrologiam, nullus est influxus Sideribus in Israëlem. Quid enim tibi vis? anne quoniam Saturnus sit in occasu? Ecce ego pono illum in oriente.“ Sic etiam scriptum est (Jes. XLI. 2.), quis suscitavit ab oriente virum justitiae et vocavit eum ad pedem suum.

Die beiden Rabbinen Jochanan und Jehudah, die hier genannt sind, lebten am Ende des ersten Jahrhunderts.

Ebenso lautet eine Stelle aus dem Tractate Succah, Fol. 29. Col. I. Rabbini tradiderunt: Defectio solis malum omen est populis mundi (gentilibus). Defectio lunae malum est portentum Israëlitis. Illi enim numerant secundum solem, hi vero secundum lunam. Sed dum Israëlitae faciunt voluntatem Dei, iis omnia haec non sunt timenda. Scriptum enim est (Jerem. X. 2.): Viam paganorum ne ineatis etc. Unde vides, nullum sideribus esse influxum in Israëlem. Schon neigt sich diese Stelle, welche offenbar späteren Ursprunges ist, einigermaßen auf die Seite der Astrologie, indem sie den Gestirnen einen bedingten Einfluß zugesteht.

Uebrigens brauchen wir den Talmud mit seinen Zeugnissen gar nicht; die eine, bei allen Juden, in der Mischnah,

in Philo's Schriften, so wie in den Pseudepigraphen verbreitete Tradition, daß Abraham früher im chaldäischen Wahne befangen gewesen, und dann erst zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt sey, genügt vollkommen für unseren Zweck. Denn diese Sage spricht ja auf's feierlichste den Glauben aus, daß Astrologie Irrthum, und der wahren Erkenntniß Gottes zuwider sey.

Also die εἱμαρμένη des Josephus ist keineswegs astrologisch zu deuten. Aber nun fragt es sich weiter, ob die Essäer nicht nur die Schicksale, sondern auch die Handlungen der Menschen vom göttlichen Rathschlusse ableiteten, mit anderen Worten, ob sie Gott auch zur ersten Ursache des Bösen machten. Bekanntlich führt die Consequenz in dieser Lehre zu den widrigsten Sätzen, und es gab daher zu allen Zeiten Partheien, welche nur den Grundsatz, nicht aber die Folgerungen gelten ließen. Wir müssen deßhalb mit einer Unterscheidung beginnen, um unsere Frage leichter in's Reine zu bringen. Alle Fügungen, welche über die Menschen kommen, sind entweder Ereignisse der Natur, oder That anderer Sterblichen, da das meiste Gute oder Böse, das wir erfahren, von Menschen ausgeht. Nehmen wir als Beispiel jene oben von Josephus erzählte Geschichte. Antigonus wurde bei dem Thurme des Straton ermordet; dieß war für den Essäer Judas göttliches Verhängniß, also göttlicher Wille. Aber wollte Gott auch, daß Antigonus Bruder, Aristobul, den Befehl zu diesem Brudermorde geben sollte? Denn der Wille des Aristobul war das Mittel des Mordes, der vom Schicksale verhängt war. Recht gut mochte ein Essäer, auch bei seiner strengen Ansicht von dem Alles ordnenden Verhängnisse, den ersten Satz behaupten, und doch den zweiten läugnen. Denn obgleich dieß ein Widerspruch ist, so liegt derselbe in der menschlichen Natur, und ist zu allen Zeiten wiederholt worden. Um ein Beispiel aus dem Christenthume zu nehmen, sagen fast

alle Partheien, es war göttliche Bestimmung, daß Christus für die Menschheit sterben sollte; aber war es auch himmlischer Rathschluß, daß dieser und jener Jude ihn peinigen und kreuzigen, daß Judas ihn verrathen mußte? Offenbar, wenn man jenes sagt, muß man auch dieses zugeben, und doch wird sich beinahe selbst ein Calvinist gegen einen so harten Satz sträuben.

Die Essäer konnten also nur die Schicksale der Menschen vom Verhängnisse ableiten, nicht ihre Thaten, ob dieß gleich ein Widerspruch ist. Oder zweitens, sie mochten die Gottheit und ihren Rathschluß dadurch vom Vorwurfe des Bösen befreien, daß sie den Menschen seiner Natur nach für verdorben erklärten, jede gute Handlung durch göttliche Mitwirkung geschehen ließen. Die Voraussetzung wäre dann, daß Gott die Menschen bei jedem bösen Thun für sich handeln lasse, bei guten Thaten dagegen unterstütze, mit einem Worte, der Begriff der Zulassung im ersteren, der Mitwirkung im anderen Falle.

Das Gute ist, nach dieser Ansicht, dem Erfolge, wie der Ursache nach, das Böse dagegen nur dem Erfolge nach, von Gott abzuleiten, der Beides nach seiner ewigen Voraussicht geordnet hat. Diese Unterscheidung ist weder künstlich, noch neu, vielmehr ist sie schon oft gemacht worden, und namentlich auch durch das Evangelium sanctionirt. Aber wie kann man nachweisen, daß die Essäer so dachten? Vorerst läßt sich zum Voraus erwarten, daß diese mystische Sekte, welche in Gott das reinste, ungetrübte Urlicht, im Bösen die Finsterniß sah, das höchste Wesen nie in sein Gegentheil, das Dunkel, herabgezogen haben werde. Für's zweite finden wir bei ihnen genau jene Ansicht vom Menschen und seiner sittlichen Natur, welche wir eben voraussetzten, und welche nothwendig zu dem Glauben an die eben beschriebene Art von εἱμαρμένη führen muß. Wir werden dieß tiefer unten zeigen. Drittens (und

dieß ist unser vorzüglichster, und, wie wir glauben, unumstößlicher Beweis), Philo legt ein klares Zeugniß für uns ab. **Quod omnis probus liber, Mang. II.** 458., Mitte, sagt er von den Essäern: „Für ihre Liebe zu Gott spricht die Reinheit ihres Lebens, der Abscheu vor Lüge und Schwören, so wie ihre Ueberzeugung, daß Gott der Urheber von allem Guten und von nichts Bösem sey.“ *Τοῦ φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία, τὴν παρ᾽ ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν, τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδὲς, τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.* Man kann sich kein bestimmteres Zeugniß denken! Folglich glaubten sie, nach Philo, daß alle guten Thaten von Gott (durch Mitwirkung), alle bösen von der verderbten Natur des Menschen (unter göttlicher Zulassung) herrühren. Ferner glaubten sie, nach Josephus und den übrigen angeführten Zeugnissen, daß Alles, was auf Erden geschehe, das Gute, das vom Himmel aus gewirkt, das Böse, das zugelassen werde, kurz jedes Schicksal der Welt, einem ewigen, unabänderlichen Rathschlusse diene, dessen Fügungen einzelne begabte Menschen voraussehen können. Die *εἱμαρμένη* ist also vollkommen erklärt.

Nur eine kleine Andeutung bei Josephus scheint uns zu widersprechen. Der jüdische Geschichtschreiber sagt nämlich, in der schon berührten Stelle von den Sadduzäern: *τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾷν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾷν τίθενται.* Der Ausdruck *δρᾷν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾷν* ist auffallend, man hätte eher *δρᾷν τι κακὸν ἢ καλὸν* erwartet, wie er gleich nachher von ihnen sagt: *ἐπ᾽ ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν, καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι.* Jene Stellung der Worte scheint zu beweisen, daß die Streitfrage über das Schicksal wirklich so gefaßt worden sey, ob die Gottheit auch das Böse thue, oder nicht, in welchem Falle dann die Essäer, als diejenige der drei Sekten, die das Fatum in

seinem vollen Umfange annahm, das höchste Wesen zum Quell der bösen Thaten gemacht hätten. Allein dieß ist nur Schein: denn erstlich setzt Josephus in dem angeführten Citate den Sadduzäern nicht die Essäer, sondern die Pharisäer entgegen; zweitens mochte er die Frage, wie es bei theologischen Streitigkeiten, die lange mit Erbitterung und ohne Ziel geführt worden sind, fast immer geschieht, auf's schroffeste, oder, wie man sagt, auf die Spitze stellen, ohne daß der wahre Stand der Sache erschöpft wäre, oder ohne daß ein Essäer, in einer solchen Fassung, seine eigenthümlichen Ansichten erkennen konnte. Gewiß ist diese schwache und so zweifelhafte Andeutung nicht im Stande, dem klaren Zeugnisse des Philo, das ohnedieß durch den ganzen Charakter der Sekte und alle anderen Anzeigen bestätigt wird, das Geringste von seinem Gewichte zu rauben.

Noch kann man fragen, in welcher Form sie sich das Verhängniß oder den göttlichen Rathschluß dachten. Daß sie es von Gott unterschieden, geht aus obigen Stellen des jüdischen Geschichtschreibers hervor, wo ϑεός und εἱμαρμένη als zwei verschiedene, obwohl eng verwandte Begriffe aufgeführt werden. Näheres läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen. Dennoch ist es mir im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sie mit den übrigen Juden das Bild vom göttlichen Buche theilten, in welches alle Schicksale der Welt zum Voraus verzeichnet seyen.

Nun ist unsere Untersuchung zum Abschlusse reif. Wenn die Essäer wirklich die Ansicht von Gott und seinem ewigen Rathschlusse hatten, die wir so eben, gestützt auf so viele Beweise, auseinandersetzten, so ist ihre Lehre weder von den Ansichten der Therapeuten, noch von der Theosophie Philo's verschieden. Denn auch diese beiden glaubten, daß alles Gute von oben komme, daß der Mensch für sich, wegen der Verderbtheit seiner Natur, nichts Heilsames wirken könne. Sie

glaubten ferner an einen göttlichen Weltplan, nach welchem Alles erfolgen müsse. Noch mehr, wir können geradezu behaupten, daß die εἱμαρμένη der Essäer auf's genaueste mit dem Begriffe des Verhängnisses übereinstimmt, den wir im 12. und 19. Capitel des (therapeutischen) Buches der Weisheit nachgewiesen haben. Denn auch in dieser Schrift finden wir die Behauptung einer (von den Sternen unabhängigen) ἀνάγκη, verbunden mit dem sichtbaren Bestreben, die Erfolge von dem Willen der göttlichen Weltordnung abzuleiten, die Handlungen selbst aber, welche böse Erfolge herbeiführen, als menschliche Schuld, obwohl inkonsequenter Weise, darzustellen, weßhalb (cap. XII. 10—17.) die Kananiter, die doch unter dem Fluche ihres Stammvaters stehen, und also unmöglich gut handeln können, wegen ihrer Laster streng gerichtet werden. Diese merkwürdige Uebereinstimmung kann als die letzte Probe betrachtet werden, daß unsere Erklärung des Ausdruckes εἱμαρμένη die richtige ist. Andererseits geben wir gerne zu, daß von den Essäern der Begriff des Schicksales schärfer aufgefaßt worden seyn mag, als von den Therapeuten, welche, völlig von der Welt abgetrennt, sich in die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit versenkten, und inbrünstiger in himmlischer Liebe schwelgten, während die ersteren, obwohl auch eine mystische Sekte, dem bürgerlichen Leben nicht so ganz fremd blieben. Josephus sagt (Havercamp. II. pag. 165.) von ihnen, daß jedes neu eintretende Ordensglied beschwören müsse, nie seine Untergebenen zu mißhandeln, wenn es zur Herrschaft gelangen sollte, noch sich in Kleidung und sonstigem Schmucke über das gewöhnliche Maas zu erheben. Dieß setzt voraus, daß die Essäer, unbeschadet ihrer Gelübde, Staatsämter bekleiden konnten, und wirklich bekleideten, wie wir sie denn auch in der jüdischen Geschichte des Josephus als Propheten und Patrioten in mehrfachem Verkehre mit Weltleuten finden. Eine solche freiere Bewegung hatte nothwendig zur

Folge, daß sich ihr Gesichtskreis nicht bloß auf die kleinen Interessen ihres Ordens beschränkte, sondern auf das Loos ihres Volkes, ja, bei der damaligen Verkettung der Menschen und Völker, auf den Gang der bekannten Welt, der *οἰκουμένη* ausdehnte. Hiedurch aber, meinen wir, mußte der Begriff eines Schicksales tiefere Wurzeln bei ihnen schlagen. Denn was war, auch ohne dogmatische Gründe, natürlicher, als dieser Gedanke in jenen verhängnißvollen Zeiten, wo das Wohl und Wehe dreier Welttheile von dem Willen eines römischen Oberhauptes abhing, und das ganze Morgenland die Erwartung hegte: **percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.** Siehe Sueton in vita **Vespas. cap. IV.** Deßgleichen Tacitus **Histor. V. 13.**

Daß die Essäer an gute Engel glaubten, geht aus der obengegebenen Stelle hervor, nach welcher sie sich verpflichteten, die Engelsnamen geheim zu halten. Ohne Zweifel kannten sie aber auch böse Engel oder Dämonen. Dieß läßt sich mit Bestimmtheit schließen aus de bello **II. cap. VIII. §. 6.**, verbunden mit **Antiquit. VIII. cap. II. §. 5.** Dort sagt Josephus von ihnen: *Σπουδάζουσιν ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι, καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.* Hier erzählt er von Salomo, er habe eine Menge Sprüche hinterlassen, und die Natur und Eigenschaft der Pflanzen, Steine, Thiere und aller Geschöpfe auf's genaueste gekannt. „Gott verlieh diesem Könige," fährt er weiter fort, „auch Wissenschaft gegen die Dämonen, zum Nutzen und zur Heilung der Menschen. Er verfertigte Sprüche, durch welche Krankheiten gehoben werden, und hinterließ Beschwörungsformeln, mit welchen man die Dämonen fesseln, und auf immer austreiben kann. Diese Art zu heilen ist noch bis

auf diesen Tag üblich. Ich habe selbst mit angesehen, wie einer meiner Landsleute, Namens Eleazar, in Gegenwart des Kaisers Vespasianus, seiner Söhne, der Legaten und vieler Soldaten, Menschen, die von Dämonen besessen waren, von ihrer Plage befreite. Dieß geschah auf folgende Weise: Eleazar hielt dem Besessenen einen Fingerring unter die Nase, unter dessen Siegel eine von den Wurzeln verborgen war, welche Salomo gezeigt hat, und zog so dem Kranken durch die Naslöcher den Dämon heraus."

Vergleicht man diese beiden Stellen miteinander, so kann man unmöglich zweifeln, daß jene *συγγράμματα παλαιῶν*, nach deren Anleitung sie heilsame Wurzeln aufsuchen, und die Kräfte der Steine erforschen, eben diese salomonischen Bücher sind. Schriften der Art finden sich wenigstens im alten Testamente nicht. Dagegen paßt die Beschreibung einzig auf die Zauberbücher Salomo's, der ja einer der Alten ist, und wegen seiner tiefen und geheimen Weisheit noch jetzt in dem Oriente des größten Ansehens genießt.

Wenn nun die Essäer nach Anleitung (des angeblichen) Salomo's Zaubermittel bereiteten, so ist kein Zweifel, daß sie dieselben auch zu dem Zwecke anwandten, wozu sie durch jene Bücher bestimmt waren, nämlich gegen dämonische Einflüsse. Dann mußten sie auch an Dämonen glauben. Und wenn sie ferner untergeordnete böse Geister annahmen, so folgt von selbst, daß sie auch den Teufel kannten, wie wir denn diese Lehre nicht nur bei den anderen palästinischen Juden, sondern auch bei Pseudosalomo, dem Aegypter, dem Therapeuten, finden. Also auch hier Uebereinstimmung beider Sekten.

Noch auffallender ist dieselbe im Dogma von dem Menschen. Die Unterscheidung zwischen Leib und Seele hat bei den Essäern einen tiefen Sinn. Josephus berichtet, de bello II. cap. 8. §. 11., Folgendes: „Der Glaube steht bei ihnen fest, daß die Leiber vergänglich seyen, die Seelen dagegen

τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται. Bellermann (Nachrichten aus dem Alterthume ꝛc.) meint, der Grund dieses sonderbaren Gebrauches liege darin, daß sie das Oel als Sinnbild des Luxus betrachtet hätten, welche Ansicht auch Josephus in den ebenangeführten Worten zu bekräftigen scheint. Ich halte sie nicht für die wahre, aus drei Gründen. Erstlich konnte das Oel den Essäern nicht Symbol der Ueppigkeit seyn, da es im Oriente, so wie in allen anderen sonnigen Ländern, wo der Olivenbaum seine köstliche Frucht trägt, zu den nothwendigsten Lebensbedürfnissen gehört, fast wie bei uns das Salz, weil alle warmen Speisen mit demselben gekocht werden. Weiter wäre es rein unbegreiflich, warum sie gerade das Oel mit solcher Sorgfalt ferne hielten, wenn sie nur ihren Abschen vor Ueppigkeit damit andeuten wollten; denn es gibt hundert andere Dinge, wie namentlich die Enthaltung von Wein oder ähnlichen Artikeln, wodurch sie jene Ansicht viel natürlicher an den Tag gelegt haben würden. Endlich trägt jeder entschiedene Zug dieser Sekte (worunter gewiß der fragliche Gebrauch zu rechnen ist) einen mystischen Charakter, und so muß auch ihre Enthaltung von dem Oele einen religiösen Grund haben. Dieser ist leicht nachzuweisen. Für die südlichen Völker ist die Olive Bild der Freude, des friedlichen Genusses; bei den Juden war sie noch überdieß Symbol der Gottwohlgefälligkeit. Levit. V. 11. findet sich folgendes Gesetz: „Auf das Opfer, das man wegen einer Sünde darbringt, soll kein Oel gesprengt, noch Weihrauch dabei angezündet werden; denn es ist ein Sündopfer.“ Ebenso, Numeri V. 14. und 15.: „Wenn ein Mann vom Eifergeist entzündet ist, daß er um sein Weib eifert, sie sey unrein oder nicht, so soll er sie zum Priester führen, und ein Opfer um ihretwillen darbringen, ein Zehntel Epha Gerstenmehl, und soll kein Oel darauf gießen, noch Weihrauch (dabei anzünden); denn es ist ein Eiferopfer, ein Rügeopfer, das Missethat rüget.“ Offenbar wird hier das

Oel als Sinnbild einer gottwohlgefälligen Gabe gebraucht. So sah auch Philo die Sache an, wenn er de specialibus III., Mang. II. 309., Mitte, von solchen Opfern sagt: *μήτε ἔλαιον, μήτε λιβανωτὸς, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων θυσιῶν, παρέστω, διὰ τὸ μὴ ἐπὶ χαρτοῖς, ἀλλ' ἄγαν ὀδυνηροῖς μέλλειν τὴν θυσίαν ἐπιτελεῖσθαι.* Ich hoffe, Jedermann wird mir beistimmen in der Behauptung, daß in diesem Gesetze die wahre Erklärung des essäischen Gebrauches zu suchen sey. Sie hielten das Oel von sich fern, nicht weil sie es als Bild der Ueppigkeit verabscheuten, sondern aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie es zu hoch hielten, und zu heilig für niedrigen Dienst des Salbens und der Speise, indem sie den Leib, als ein Gefäß der Unehre, als ein Sündopfer betrachteten, welches mit Oel zu besprengen, das auf Sinai gegebene Gesetz verbot. Aus eben diesem Grunde ist auch ihre sonstige Vernachläßigung des Körpers zu erklären, welchen sie nichtsdestoweniger in weiße Kleider hüllten; ersteres sollte ihren Abscheu gegen das Fleisch, letzteres die Heiligkeit ihres Strebens beurkunden. Von derselben Art ist noch ein anderer Gebrauch, den Josephus berichtet. Ibidem, §. 5., Mitte: *ζωσάμενοι σκεπάσμασι λινοῖς, οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι.* Moses gebot die Waschungen; ihre Ansicht vom Leibe widersprach. Um sich aus der Verlegenheit zu helfen, ziehen sie bei dem Baden Kleider an, damit zugleich dem Gesetze Genüge geschehe, und doch der Körper nicht gepflegt werde! In diesen Stellen liegt nun auch, wie wir hoffen, die vollständige Rechtfertigung unserer oben bei Erklärung der *εἱμαρμένη* ausgesprochenen Behauptung, daß die Essäer den natürlichen Menschen für verdorben, und nur unter göttlichem Beistande zum Guten fähig hielten. — Mit dem Glauben an die Präexistenz der Seelen ist der an ihre Unsterblichkeit innig verbunden. Josephus berichtet, ibidem §. 11.: Sie lehren, daß die Seelen, wenn sie aus des Leibes Banden

erlöst sind, voll Wonne in die Höhe aufschweben, gleich Gefangenen, die aus langer Knechtschaft befreit werden. Dabei denken sie das Schicksal der hinübergegangenen Seelen als verschieden. Den Guten nämlich weisen sie ihren Aufenthalt über dem Ozean, an einem Orte an, der nicht durch Regen, noch Kälte, noch Hitze belästigt, fortwährend von einem sanften, aus dem Meere her säuselnden Zephyr Kühlung empfängt; den Bösen dagegen eine finstere unfreundliche Behausung unter der Erde (*μυχὸν*), wo sie unabläßige Strafe erdulden.

Schon oben haben wir gezeigt, daß sie, nach der wahrscheinlichsten Erklärung dieser Stelle, den Seelen wieder Leiber, obgleich reine und ätherische, beilegten, weil dieselben sonst die Süßigkeit des Ortes nicht fühlen konnten, und weil nicht nur die Palästiner, sondern fast alle anderen Alten, die Geister nicht, wie wir, als etwas immaterielles, sondern als Creaturen, aus Lichtstoff gewoben, betrachteten. Die Höllenstrafen waren ihnen ewig, wie aus den Worten *μυχὸς γέμων ἀδιαλείπτων τιμωριῶν* hervorgeht; auch die Pharisäer theilten diese Ansicht.

Abermals zeigt sich in diesen Lehren eine auffallende Uebereinstimmung der Essäer mit Pseudosalomo, dem Therapeuten (nur daß dieser der Insel über dem Ozean nicht erwähnt, was nicht viel zur Sache thut), selbst theilweise mit Philo.

Daß die Essäer auch des Messias und seiner Zeiten, so wie des Gerichtstages harrten, wird nicht ausdrücklich berichtet; allein es ist so viel als gewiß, weil fast alle jüdischen Denkmale, die wir kennen, in diesem Glauben einig sind. Weiter unten werden wir noch einen bestimmten Beweis liefern. — Ohne allen Zweifel betrachteten sie Israel als das von Gott erkorene Volk; denn sonst hätten sie Moses nicht in so hohem Grade verehren können. **Ibidem**, §. 9.: *σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, καὶ ἄν τις βλασφημήσῃ εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι*

θανάτῳ. Diese hohe Achtung für den Gesetzgeber ist vielleicht noch einer der wichtigeren Punkte, in welchem sie sich von der Masse der Palästiner unterschieden, und mit den Alexandrinern übereinstimmten. Denn in den drei ersten Evangelien, welche die Volksansicht darstellen, finden wir ungefähr dieselbe Verehrung für die Propheten, wie für Moses, während dieser überall, wo die Allegorie gilt, bei Weitem den Vorrang hat, da seine Schriften wegen ihrer hohen Einfalt und der Größe des Gegenstandes, den sie behandeln, viel geeigneter zu überschwenglicher Deutung sind, als die prophetischen Bücher.

Noch haben wir die Sittenlehre der Essäer übrig. Auch hier bewährt sich dieselbe vollkommene Uebereinstimmung mit den Therapeuten. Philo beschreibt, **quod omnis probus liber, Mang. II.** 458., Mitte, ihre Moral so: „Richtschnur in Allem, was sie lernen und ausüben, sind ihnen folgende drei Dinge: Liebe zu Gott, Liebe zur Tugend, Liebe zu den Menschen. Beweis für ihre Liebe zu Gott ist die mackellose Heiligkeit ihres ganzen Lebens, ihre Scheue vor Eidschwüren und vor Lüge, so wie die Ueberzeugung, daß Gott nur Urheber des Guten, niemals des Bösen sey. Ihre Liebe zur Tugend beurkunden sie durch Gleichgültigkeit für Gewinn, Ruhm, Vergnügen, durch Mäßigung und Ausdauer; zudem durch Genügsamkeit, Bedürfnißlosigkeit, durch Demuth, Biedersinn und Geradheit. Ihre Liebe zu dem Nebenmenschen beweisen sie durch Wohlwollen, durch Anspruchlosigkeit (ἰσότης, d. h. Scheue vor πλεονεξία, Keiner will mehr seyn als der Andere), und endlich durch ihre Gütergemeinschaft.“

Diese Schilderung wird von Josephus bestätigt, **de bello II. cap. VIII.** §. 6.: „Sie dürfen Nichts ohne die Einwilligung ihrer Vorsteher thun. Nur zwei Dinge sind ihrem eigenen Gutdünken überlassen, nämlich Unterstützung des Nächsten und Erbarmen. Den Gutgesinnten beizuspringen, wenn sie in Noth sind, und den Hungerigen Brod zu reichen, steht

Jedem frei. Dagegen dürfen sie ihren Verwandten Nichts schenken ohne Erlaubniß der Vorgesetzten. Sie sind gerechte Verwalter des Hasses (ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, d. h. sie hassen nur die, welche es verdienen, nämlich die Schlechtgesinnten), sie bezähmen den Jähzorn, üben Glauben, und sind Diener des Friedens (πίστεως προστάται, εἰρήνης ὑπουργοί). Der Ausdruck πίστεως προστάται besagt, wie aus den folgenden Worten des Geschichtschreibers hervorgeht, daß sie ihr gegebenes Wort gewissenhaft halten. Auch hier wird die Liebe über Alles gefeiert. Gleichwie ihnen diese der wahre Quell des gottgefälligen Handelns ist, so betrachten sie als Ziel ihres Strebens die Heiligkeit, weßhalb Philo selbst ihren Namen von ὁσιότης ableitet (cfr. Mang. II. 457., oben: διαλέκτου ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος), offenbar mit Unrecht. Zur Heiligkeit hoffen sie zu gelangen durch Entfernung vom Fleische (ἀποστρεφόμενοι τὰς ἡδονὰς, ὡς κακίαν, καὶ ἀσκοῦντες τὴν ἐγκράτειαν), durch Herrschaft der Vernunft, und durch ächten Gottesdienst, nicht mit blutigen Opfern, sondern im Geiste und der Wahrheit (ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες). Ganz dasselbe gilt auch von den Therapeuten.

Die Uebereinstimmung zwischen beiden Sekten ist also in jeder Beziehung vollkommen. Sie erstreckt sich selbst bis auf die Namen. Denn das Wort Ἐσσαῖος stammt nach der richtigsten Ableitung von dem syrochaldäischen Verbum אָסָא ab, welches heilen und pflegen bedeutet, und ist also nichts als eine wörtliche Uebersetzung von θεραπευτής. (Die übrigen Etymologien kann man bei Bellermann, 7—14., finden.)

Nun weiter. Ohne innige Verwandtschaft, ja ohne gleichen Ursprung, wäre diese Harmonie nicht möglich. Schon Philo hat dieß ausgesprochen; er erklärt beide Sekten für Zweige

eines Stammes, mit dem geringen Unterschiede, daß die Einen Praktiker, die Anderen Theoretiker seyen. So im Eingange zu der Schrift de vita contemplativa, **Mang. II. 471.**: Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, — αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω. Wirklich erklärt auch diese Unterscheidung das Abweichende im Charakter beider Gesellschaften. Die Therapeuten blieben in ihren Zellen, und beschäftigten sich nur mit religiöser Beschauung. Die Essäer dagegen trieben Ackerbau, Viehzucht und unsträfliche, friedliche Handwerke. Darum bei diesen die Nothwendigkeit eines Grundstockes; denn fremdes Land konnten sie nicht bebauen. Darum die Sitte, daß Jeder sein Vermögen der Gesellschaft vermachen mußte; denn sonst konnten sie kein Land, noch Acker- und Handwerksgeräthe kaufen; darum ferner ein gewisser Wohlstand, und die Einsetzung von Verwaltern des Gemeinvermögens (κηδεμόνες). Sonst sind beide Sekten sich gleich. Woher nun dieser Unterschied? Er muß aus dem Gesetze erklärt werden. Die Essäer wohnten auf heiligem Boden, in dem Lande der Verheißung. Dieses hatte Moses zu sorgfältiger Bewirthung unter alle jüdischen Familien in gleichen Loosen vertheilt, und den Ackerbau zur ersten und geehrtesten Beschäftigung seines Volkes gemacht. Die Essäer, bei denen nächst Gott der Name des Gesetzgebers im höchsten Ansehen stand, wollten auch hierin dem Gesetze Genüge thun.

Bei den Therapeuten verhielt sich Alles anders. Sie lebten in einem Lande des Fluches, auf einem Grunde, der den Allegoristen Bild des himmelbekämpfenden Titanen-Sinnes und des Bösen war (cfr. de vita **Mosis III. Mang. II. 164.**, Mitte.). Demnach hatten sie auch keine religiöse Verpflichtung zum Anbaue desselben, im Gegentheile mußte es

diesen Mystikern gerathener scheinen, sich so fern als möglich von dem mit Fluch beladenen Boden zu halten.

Also ziehen wir den Schluß: Die Therapeuten und Essäer sind eine und dieselbe Sekte; die Verschiedenheit zwischen beiden rührt nicht von abweichenden Grundgesetzen und Ansichten her, sondern wird durch die Natur der Länder, wo beide lebten, vollkommen erklärt. Nun sind nur zwei Fälle denkbar, entweder sind die Essäer Vorbild und Anlaß für die späteren Therapeuten, oder umgekehrt, diese für die später entstandenen Essäer. Denn der dritte denkbare Fall, daß beide Gesellschaften zu gleicher Zeit aus einem gemeinschaftlichen Schoose hervorgegangen seyen, hat durchaus keine geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Die Essäer können aber unmöglich die Mutteranstalt seyn, aus welcher die Therapeuten hervorgegangen sind. Sonst würde man zugleich sagen müssen, daß diese mystische Sekte ein Zweig eigenthümlicher palästinischer Bildung sey, was rein unmöglich ist. Denn wie sollte aus dem beschränkten, und von fremder Bildung so abgeschlossenen Volke der Judäer eine Gesellschaft hervorgehen, welche so viele, offenbar aus Vermischung hellenischer und orientalischer Ideen entstandene Lehren bekennt; eine Gesellschaft, welche sich von dem althergebrachten Gewohnheitsglauben so weit entfernte, daß sie vom Tempel zu Jerusalem, diesem höchsten Heiligthume für jeden Juden, selbst an den ersten Festen, wo alle Kinder der Nation aus allen Theilen der Welt zusammenströmten, ausgeschlossen wurde, oder, wie ich glaube, sich selbst ausschloß. (Josephus, **Antiquit. XVIII. cap. I. 5.**: *καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος.*) Dieser e i n e Grund ist stark genug, um den Essäern einen nicht judäischen Ursprung zuzuschreiben. Wir haben noch einen anderen. Nach **liber II. de bello, cap. VIII. §. 7.** mußten die neu eintretenden Ordensglieder mit furchtbaren Eiden beschwören: „daß sie Nichts ihren Genossen vorenthalten, Nichts den Auswär=

tigen offenbaren wollen, wenn sie auch bis zum Tode gepeiniget würden. Außerdem schwören sie auch, daß sie keinem der Ordensbrüder die Lehre in anderer Gestalt, als sie dieselbe empfangen, mittheilen wollen" (μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστάς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, καὶ ἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται. Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν). Dieser Schwur ist gewiß ein altes Herkommen der Sekte, welches in Josephus Tagen keinen vollkommenen Sinn mehr hatte, weil schon manches von den Geheimnissen des Ordens zur öffentlichen Kunde gekommen war, aber nichts destoweniger in früheren Zeiten sehr begründet seyn mochte. Derselbe setzt voraus, erstens, daß der Orden Lehren besaß, welche mit dem gültigen Glauben des Landes in keinem Einklange standen, und deren Enthüllung Gefahr bringen konnte; daher das strenge Verbot der Mittheilung an Auswärtige. Zweitens, daß die eigenthümlichen Ansichten und Weise der Gesellschaft sich nicht selbstständig und durch allmählige innere Fortbildung entwickelt haben, und deßhalb sich auch nur durch historische Ueberlieferung fortpflanzten; daher das Verbot, das Erlernte anders zu überliefern, als man es empfangen hatte, und die außerordentliche Sorgfalt für die Reinheit der Tradition. Letzteres halte ich nun für den unumstößlichsten Beweis eines ausländischen Ursprunges. Ich fordere Jedermann auf, mir in der ganzen Weltgeschichte eine bestimmte Weise der Theologie oder Philosophie, oder eine religiöse Anstalt irgend einer Art zu nennen, welche auf selbstständige Weise (gleichsam auf organischem Wege) sich in einem Lande entwickelt hätte, und doch nur durch einseitige, streng sich gleich bleibende Tradition fortgepflanzt worden wäre. Es wird nichts der Art geben. Dagegen hat jenes Verbot einen trefflichen Sinn, wenn das Institut der Essäer aus einem fremden Ideenkreise stammte, wenn es einer Pflanze glich, welche, herausgerissen aus dem

mütterlichen Boden, der sie nährte, und in auswärtiges Land versetzt, nicht mehr Zweige und Geschoße treibt, sondern, kaum sich in ihrer Art erhaltend, aus der Hand des einen Besitzers in die des anderen übergeht.

Also die Lehre und die Anstalt der Essäer ist aus einem anderem Lande nach Judäa eingeführt worden. Folglich stammt sie aus Aegypten, und der Orden der Therapeuten ist die Muttergesellschaft. Diese Wahrheit ist so einleuchtend, daß sie sich Jedem bei dem ersten Anblicke empfehlen muß. Denn unter den Juden Aegyptens fanden sich, wie aus dieser unserer Schrift klar hervorgeht, seit 200 Jahren alle Bedingungen beisammen, welche das Institut der Therapeuten hervorbringen mußten. Ihre Mystik ist die herrschende Lehre der meisten Hellenisten. Die Verpflanzung aus Aegypten nach Palästina ist höchst begreiflich wegen der Nähe beider Länder, wegen des häufigen Verkehrs durch Handel und die gesetzlichen Festreisen, endlich wegen der jedem Juden so natürlichen Sehnsucht, seinen Glauben und seine Ansicht von der väterlichen Religion, auch in dem Lande der Verheißung, in dem Erbtheile der Väter, ausgebreitet zu sehen. Aus eben diesem Grunde finden sich noch bis auf diese Stunde alle verschiedenen Ansichten, welche das heutige Judenthum kennt, in und um Jerusalem vereinigt.

Uebrigens hat schon im fünfzehnten Jahrhunderte der Jude Assariah, seit Maimonides der weiseste unter den Rabbinen, und Verfasser des trefflichen Buches Meor Enajim, eben diese Meinung über den Ursprung der Essäer ausgesprochen, nur aus ganz verschiedenen Gründen. In der ebengenannten Schrift, Abschnitt de rubris pag. 33., 2., edit. Mantuana, sagt er:

„Lange Zeit war es mir auffallend, daß im Talmud der essäischen Sekte, von welcher die griechischen Schriftsteller so viel zu erzählen wissen, keine Erwähnung geschieht. Ich verglich die Stellen, welche von den Sadduzäern und Baitho-

säern handeln, noch einmal recht sorgfältig, ob sich nicht etwa ein Unterschied zwischen beiden entdecken ließe. Da fand ich nun, daß, obwohl Sadduzäer und Baithosäer darin übereinstimmten, daß sie die lex ore tenus tradita (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה) verwarfen, sie dennoch in einem wesentlichen Punkte von einander abweichen, nämlich im Glauben an Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode. Denn nirgends wird den Baithosäern zur Last gelegt, daß sie diese Lehre verworfen hätten, was doch den Sadduzäern so oft aufgebürdet wird. Dann wurde ich auch noch auf die Namensähnlichkeit zwischen בַּיְתוּסִים und אִיסִים aufmerksam; denn leicht konnte aus den beiden Worten בַּיִת und אִיסִים, von welchen ersteres Schulen und Familien vorgesetzt wird, in der Volkssprache בַּיְתוּסִים werden. In dieser Meinung bestätigte mich folgende talmudische Stelle, Tractat Sabbath, fol. 108., 1., wo es heißt: „Ein Baithosäer fragte den Rabbi Josuah (Zeitgenosse Hillel's, 40 Jahre vor Christus), woher läßt sich wohl beweisen, daß man Tephilin nicht auf die Haut (Pergament) eines unreinen Thieres schreiben darf? Er antwortete: „Es steht geschrieben (Exod. XIII. 9.), auf daß die Lehre Gottes in deinem Munde sey.“ Dieß bedeutet: Thephillin müssen geschrieben werden auf die Haut eines Thieres, das du in Mund nehmen, d. h. essen darfst. Jener entgegnete: „Nun so sollte man Thephillin auch nicht auf die Haut eines gefallenen Stück Viehes schreiben dürfen (denn auch dieses darf der Jude nicht essen). Worauf der Rabbi zur Antwort gab: „Ich will dir ein Beispiel anführen, um die Sache klar zu machen: Zwei Menschen sind zum Tode verurtheilt, den einen erschlägt der König, den anderen tödtet der Nachrichter; welchen hältst du höher? doch wohl den, welchen der König selbst getödtet hat. Ebenso ist auch das gefallene Stück Vieh (das der höchste König, Gott, getödtet) jedem anderen vorzuziehen.“ Hierauf entgegnete der Baithosäer: „Nun so soll man es auch essen dürfen.“ Rabbi Josua ant-

wortete: „Die Schrift verbietet es (Deuteron. XIV.), und du willst, daß man es esse?“ Der Baithosäer sagte hierauf: „(קָלוֹן) καλόν.“ — So weit die talmudische Stelle. Assariah fügt bei: „Dieser Baithosäer hat also griechisch verstanden. Nun wissen wir aus Philo und Josephus, daß die Essäer großentheils griechische Juden waren; daraus schloß ich, daß Baithosäer und Essäer eigentlich eine und dieselbe Sekte gewesen sind.“

Letztere Behauptung des gelehrten Rabbinen ist zwar unrichtig; denn Josephus stellt nirgends die Essäer als griechische Juden dar, und Philo schildert nur die Therapeuten, nicht die palästinischen Essäer, als solche. Aber immer bleibt diese griechische Antwort eines Mitgliedes der baithosäischen Sekte merkwürdig, von welcher ich, mit Assariah, und aus denselben Gründen, die er angibt, glaube, daß sie mit der essäischen des Josephus und Philo eins ist. Ich habe mir auch Mühe gegeben, mehrere talmudische Stellen, in welchen von den Baithosäern die Rede ist, zu sammeln, aber ohne Nutzen. Denn die einzelnen Nachrichten sind zum Theile nichtssagend, zum Theile auch im höchsten Grade verworren, so daß es mir scheint, die Talmudisten haben die Sadduzäer und Baithosäer in gemeinsamem orthodoxen Hasse zusammengeworfen und verwechselt, und ich zweifle sehr, ob es je gelingen dürfte, aus dieser Quelle einiges bedeutendere Licht über unseren Gegenstand zu verbreiten.

Die nächste Frage wäre nun, zu welcher Zeit die Verpflanzung der ursprünglich ägyptischen Sekte auf päläſtinischen Boden erfolgt sey. Auch hierüber haben wir fast keine Nachrichten. Nur einige wenige Spuren zeigen sich in der finsteren Nacht. Josephus gedenkt der Essäer zum erstenmale unter dem Makkabäer Jonathan (170 vor Christus) mit folgenden Worten (Antiquit. XIII. cap. V. 9.): κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶν ἀν-

θρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον. Ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν κ. τ. λ. Diese Stelle ist darum auffallend, weil weder im Nächstvorhergehenden, noch in den folgenden Erzählungen der geringste Grund liegt, die Sekten zusammen, oder auch nur eine derselben zu nennen. Das Ganze ist eine reine Abschweifung von dem Laufe der Erzählung. Sollte nun Josephus nicht irgend eine Veranlassung dazu gehabt haben, namentlich eine chronologische? Wollte er nicht sagen? zu dieser Zeit lassen sich die drei jüdischen Sekten zuerst bestimmt unterscheiden; vorher existirten sie entweder noch gar nicht, oder waren sie doch noch nicht recht bekannt. Mir scheint diese Vermuthung in hohem Grade natürlich. Aber weiter: es unterliegt keinem Zweifel, daß die Pharisäer und Sadduzäer rein paläſtinische Gesellschaften sind. Die Bedingungen zu ihrer Entstehung waren seit der Rückkehr aus dem chaldäischen Exile vorhanden, und diese beiden Sekten bestanden, allem Anscheine nach, lange vor der Makkabäer Tagen. Folglich würde unsere Stelle den Zeitpunkt bestimmen, wo die dritte ausländische Sekte zu den beiden früheren hinzukam; und die Essäer müßten also ungefähr unter Jonathans Herrschaft, oder kurz vorher, in Palästina entstanden seyn.

Ich bin weit entfernt, diesen Schluß für unbezweifelte Wahrheit auszugeben, doch hoffe ich, wird man ihm einen gewissen inneren Gehalt nicht absprechen können, und ihn für etwas mehr halten, als für eine leere Meinung.

Die nächste Spur, zwar nicht von den Verhältnissen der Essäer, aber doch von dem Einflusse alexandrinischer Bildung auf die palästinische Theologie, finden wir einige Jahre später, unter Johannes Hyrcanus, dem Sohne Simons, des Makkabäers. Josephus erzählt, Antiquit. XIII. cap. X. §. 5. und 6.: Hyrcanus habe es früher mit der Sekte der Pharisäer gehalten, bis durch eine Spötterei, welche sich einer der letzteren

bei einem Gastmahle gegen den König und Hohenpriester erlaubte, ein bitterer Haß zwischen ihm und den Pharisäern ausgebrochen sey, welcher mit einer offenen Empörung endigte. So weit Josephus. Ein karaitischer Schriftsteller, der in Triglandius Trihäresis, Pars II. pag. 80 — 84., citirt ist, Namens Rabbi Caleb, genannt der Weise, wiederholt die Angaben des Josephus, und fügt noch Folgendes bei: Hyrcanus habe zur Rache für die erlittene Beleidigung alle Pharisäer umbringen lassen (was gar nicht unwahrscheinlich ist). Nur einer von ihnen, Rabbi Simeon Ben Setach, sey dem Blutbade entronnen, und habe sich nach Alexandria geflüchtet, von wo er unter der folgenden Regierung zurückgerufen worden sey: „et tunc (quum redux factus esset ex Alexandria Aegypti) coepit palam jactare, quod ipsi esset Kabbalah, sive lex oralis, cujus ne minimum quidem indicium exstat in lege scripta, adeoque docuit multa extra legem scriptam, quemadmodum sapientes nostri passim meminerunt. Dieß wird weiter unten so erklärt: itaque interpretationes induxit pro beneplacito, atque in ejus manu fuit elevare vel aggravare, et quodcunque tandem visum foret, addere, demere de lege scripta, interpretamenta docere, quae doctores, quibus veritas cordi est, neutiquam ferre neque se illorum judicio probare potuissent. Adsensum tamen ei praebuit pars magna hominum istius aetatis, quoniam rem ad maximum in Israële virum retulit, dicendo quod sit traditio Mosis ex Sinai. Ebenso berichtet ein anderer Karäer, Rabbi Mardochai, in seinem Buche de Karaeis, cap. III. pag. 26., welches Wolf in seine Bibliothek aufgenommen hat. Auch der Talmud, Tractat. Berachot. fol. 40., gedenkt des Rabban Simeon Ben Setach. Freilich stimmen alle diese Nachrichten darin überein, daß Simeon das Haupt der rabbanitischen Schule, d. h. der Pharisäer gewesen sey, und also nichts mit den Essäern zu schaffen habe; allein dieß ist für unseren Zweck

gleichgültig; wir finden die vorliegende Ueberlieferung deßhalb wichtig, weil sie von einem frühen Einflusse der alexandrinischen Theosophie auf die paläſtiniſche Lehre zeugt. Denn jene interpretamenta, von welchen das geschriebene Geſetz nichts weiß, können kaum etwas anderes gewesen seyn, als Allegorien im Geschmacke der ägyptischen Juden.

Von nun an werden die Traditionen dieser Art immer häufiger. Aus der Zeit des Streites zwischen den beiden hasmonäischen Brüdern, Aristobul und Hyrcanus, (Josephus Antiquit. Lib. XIV. cap. I. u. flg.) berichtet der Talmud in drei verschiedenen Traktaten, Baba Kamma fol. 82., Menachoth fol. 64., und Sotah fol. 49. nachstehende Geschichte: „Cum principes familiae Hasmonaeorum inter se (de dominatu) contenderent, erat Hyrcanus foris, Aristobulus intra. Solebant quotidie in corbe demittere denaros, atque agnos referre, quibus ad celebrandum endelechismum (cfr. Num. XXVIII. 6.) opus fuit. Forte erat ibi senex quidam sapientiae jonicae gnarus, qui insusurrat graece in hanc sententiam: „quam diu istos sua sacra peragere concedetis, non venient in vestram potestatem.“ Ergo cum postero die denaros in corbe demitterent, in eorum locum repositus est porcus, qui, cum ad medium murum fuisset evectus, ungulas eidem infixit, ex qua re tota judaica regio, per universa, quaqua patet quadringenta milliaria contremuit. Tum dixerunt (Rabbini): Execrabilis esto, quisquis nutrit porcos, execrabilis item esto, quisquis filium suum edocet sapientiam graecam.“ Die letztere Stelle (Sotah) weicht übrigens dadurch von den beiden ersten ab, daß sie den Krieg der beiden Hasmonäer mit dem Einfalle des Titus auf eine sehr ungeschickte Weise zusammenwirft, und das Verbot erst unter dem letzteren erfolgen läßt.

Man mag von dieser Erzählung denken, wie man will, so muß sie doch immer ein Körnlein Wahrheit enthalten.

Namentlich scheint sie mir zu beweisen, daß zu der Zeit der beiden Brüder eine gewisse griechische Philosophie in Palästina bekannt, und auch schon seit längerer Zeit verdächtigt war. Denn unmöglich kann die Geschichte mit dem Schweine den ersten Anlaß gegeben haben, den Fluch über sie auszusprechen, vielmehr muß dieselbe schon früher ein Stein des Anstoßes für die Rabbaniten gewesen seyn.

Wir haben noch mehrere Zeugnisse über die sapientia jonica gesammelt, begnügen uns aber, der Kürze wegen, nur noch eines anzuführen. Tractat Menachoth, fol. 99. heißt es:

Dumae filius, qui ex sorore R. Ismaëlis genitus erat, quaesivit ex hoc suo avunculo: Num mihi, qui legem sacram universam addidici, fas est studere sapientiae joniae? Tum inculcavit ei avunculus dictum (Jos. I, 8.): Ne discedito liber iste legis ex ore tuo, sed meditaberis de eo interdiu ac noctu. Jam reputa quaeso tecum, quae sit illa hora, quae nec ad diem, nec ad noctem pertinet, atque hac disce sapientiam graecam.

Ganz dieselbe Antwort gab auch R. Josuah einigen Schülern, welche ihn über diesen Gegenstand befragten (Talmud Jerusal. Tract. Peah, cap. I.).

Unter dieser griechischen Weisheit kann nun weder die hellenische Philosophie Platons, der Stoa, des Epikur u. s. w. verstanden seyn — denn wozu dieser gottlose Unrath unter den Kindern Mosis und der Rabbinen? — noch die griechische Sprache, denn diese ist erlaubt (cfr. Talm. Jerusal. Tract. Schabbath. cap. 6.); vielmehr ist die alexandrinische Auslegungsart, die Kunst der Allegorie gemeint. Wenigstens behauptet dieß der trefflichste Gewährsmann in talmudischen Dingen, Maimonides (ad tractatum Sotah): „quod dicunt sapientiam graecanicam, sunt *ἀλληγορίαι* in lingua, quae declinant a via recta: וְזֶה שֶׁהֵם קוֹרִים חָכְמַת יְוָנִית הֵם הָרְמָזִים שֶׁהֵם בִּלְשׁוֹנוֹת שֶׁנּוֹטִים מִדֶּרֶךְ הַיְשָׁרָה.

Alle diese Stellen zusammen beweisen, daß sich seit dem Jahre 130 vor Christus deutliche Spuren von Verbreitung griechich-jüdischer Weisheit auf palästinischen Boden in rabbinischen Quellen vorfinden, so wie, daß diese fremde Pflanze von den orthodoxen Judäern verfolgt wurde. Dieses Ergebniß ist für unsere Untersuchung von hoher Wichtigkeit; denn es bietet der Behauptung des alexandrinischen Ursprunges der Essäer die Stütze der ähnlichen Erscheinung, oder der Analogie, dar. Wenn die ägyptische Theosophie auch sonst Eingang unter den Palästinern fand, warum sollte dann die essäische Sekte nicht aus der ganz ähnlichen ägyptischen Gesellschaft der Therapeuten abstammen? Zugleich begreift man jetzt um so leichter, warum die Essäer ihre Lehre mit solchem Eifer geheim hielten; sie mußten den Haß der Rabbinen fürchten!

Wir schließen demnach mit Zuversicht: die Essäer sind als die Pflanzschule zu betrachten, durch welche die alexandrinische Theosophie zuerst mit Erfolg auf judäischem Boden einheimisch gemacht wurde.

Aber wie ist die Muttergesellschaft, wie sind die Therapeuten entstanden? Die beiden Quellenschriftsteller, Philo und Josephus, weisen auf fremde Vorbilder der Sekte hin. Dieser sagt, **Antiquit. XVIII.** cap. **I.** §. 5., unten, von den Essäern: *ζῶσιν οὐδὲν παρηλλαγμένως, ἀλλ' ὅτι μάλιστα ἐμφέροντες Δακῶν τοῖς πολισταῖς λεγομένοις.* Bekanntlich ist die Stelle nicht ganz gesund, wenigstens nicht ohne kritischen Verdacht. Einige lesen *πλείστοις*, andere *κτίσταις*, doch verdient die haverkampische Verbesserung, welcher auch wir folgen, bei Weitem den Vorrang. Die *πολισταὶ* bezeichnen diejenigen Daker, welche in den Städten leben, und civilisirt sind, im Gegensatze von der großen Masse der Nation, welche nomadisch lebte. Die Daker gehören zu der großen Völkerschaft der Geten, welche im Alterthume wegen Gerechtigkeit und Heiligkeit in hohem Rufe standen. Ihr Gesetzgeber soll

Zamolxis gewesen seyn, nach der späteren Sage, der ohne Zweifel auch Josephus folgte, ein Schüler des Pythagoras (cfr. Diogenes Laert. VIII. 2., 2.). Wir werden demnach schon in dieser Stelle auf den berühmten Weisen von Samos hingeleitet. Deßgleichen durch Philo, welcher, de vita contemplativa, Mang. II. 474., gegen unten, von den Therapeuten sagt: *πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον. Πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ.* Was sollen diese Therapeuten in Hellas und im Barbarenlande anders seyn, als kleine Gesellschaften, welche den Bund des Pythagoras wirklich nachahmten, oder dafür galten, ihn nachzuahmen? Josephus spricht das Wort des Räthsels geradezu aus, Antiquit. XV. cap. 10, 4.: *γένος δὲ τοῦτ᾽ ἐστὶ* (sc. *τὸ τῶν Ἐσσαίων τάγμα*) *διαίτῃ χρώμενον, τῇ παρ᾽ Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ.* Diese Behauptung muß wahr seyn; denn die Harmonie zwischen den Pythagoräern und den Therapeuten ist eben so groß, wie die Aehnlichkeit zwischen den letzteren und den Essäern. Das Einzelne können wir, der Kürze halber, nicht anführen, man kann es bei Bellermann, oder auch in Triglandius Syntagma finden. Nur müssen wir noch bemerken, daß es für unseren Zweck gleichgültig ist, ob die einzelnen Züge aus dem Leben der Pythagoräer, welche man bei Aulus Gellius, Jamblychius, Porphyrius, Diogenes Laertius, Justinus, Diodor, Plutarch, Suidas u. s. w. findet, und deren man benöthigt ist, um das innige Verhältniß zwischen der griechischen und jüdischen Sekte nachzuweisen, ganz wahr sind, und bis in die grauen Zeiten des Pythagoras hinaufreichen, oder ob sie nur der späteren Sage angehören. Denn wenn die Therapeuten sich einmal nach den Pythagoräern einrichteten, so nahmen sie ihr Vorbild nicht aus der strengen kritischen Geschichte des Bundes, die ihnen wahrscheinlich noch viel weniger zugänglich war, als uns,

sondern aus der späteren Sage, aus welcher eben jene Nachrichten ausgeflossen sind.

Nichts ist aber leichter zu begreifen, als daß die Juden Alexandriens Gesellschaften nach dem Muster der pythagoräischen bildeten; denn die damalige Zeit war einmal wegen der trostlosen politischen Umstände, wegen des tödtlichen Wurmes, der die Blüthe und den Glanz des äußeren Lebens zernagt hatte, für mönchische Ansichten reif, und vorbereitet zur Zurückgezogenheit von der verdorbenen Welt, welche nichts Erfreuliches mehr darbot. Andererseits darf man zuversichtlich behaupten, daß die Lehre des Pythagoras den stärksten Beitrag zu der vielgestaltigen Theosophie abgab, welche, wie wir in diesem Werke gezeigt haben, sich seit mehr denn zwei Jahrhunderten vor Christus in Alexandrien entwickelt hat. Dem samischen Philosophen gehört namentlich die Zahlenlehre an, welche als einer der ersten Bestandtheile der alexandrinischen Theosophie zu betrachten ist. Was war nun natürlicher, als daß die ägyptischen Juden, bei der hohen Achtung, welche sie für Pythagoras hegten, und unter den Einflüssen eines Zeitgeistes, der ascetischen Ansichten so günstig war, auf den Gedanken geriethen, nach dem Muster des hochgefeierten pythagoräischen Bundes, der von jeher für die Mystiker aller Zeiten ein Lichtpunkt war, eine Gesellschaft zu bilden, nur mit viel strengerer Regel, aber auch ohne das schöne griechische Maas.

Andererseits würden alle diese Gründe zu Nichts werden, wenn unsere Sekte in Judäa entstanden, wenn der essäische Orden die Muttergesellschaft wäre. Denn Niemand wird es begreiflich machen können, wie Pythagoras und sein Bund auf die streng abgeschlossenen, mit griechischer Litteratur völlig unbefreundeten Palästiner wirken sollte. So dürfen wir denn mit Recht die leichte Verständlichkeit des Zusammenhanges zwischen den Therapeuten und dem pythagoräischen Vorbilde

als die letzte Probe unserer Behauptung betrachten, daß der essäische Orden nicht in Palästina selbst entstanden, sondern aus Aegypten eingewandert ist.

Uebrigens müssen die ersten Anfänge der therapeutischen Sekte bis in das dritte Jahrhundert vor Christus hinaufreichen, denn sonst konnte im zweiten nicht eine palästinische Tochtergesellschaft aus ihr hervorgehen. Für ein hohes Alter zeugt Philo, wenn er, de vita contemplativa **Mang. II. pag.** 475., zu unterst, sagt: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον.* Ebenso **ibidem** pag. 484., gegen oben: *ὁ ἀναστὰς ὕμνον ᾄδει πεποιημένον εἰς τὸν Θεὸν, ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς, ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν.* Diese Dichter gehörten der Sekte an; denn Philo fährt fort: *μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοίπασι πολλὰ κ. τ. λ.* Das Alter der Sekte wird freilich durch diese Worte nicht bestimmt, aber die Ausdrücke *παλαιοὶ ἄνδρες, ἀρχαῖοι*, und besonders *οἱ πάλαι ποιηταὶ*, das nur von längst gestorbenen Dichtern gebraucht wird, lassen auf einen sehr frühen Ursprung schließen. Von dieser Seite erhebt sich also keine Schwierigkeit. Dagegen würde ein anderes Zeugniß bei Plinius alle unsere Combinationen unwiderbringlich umstoßen, wenn es irgend wahr ist. Plinius sagt nämlich, **Histor. natur. Lib. V. cap. 17.**, von den Essäern: „**Ita per seculorum millia** ***incredibile dictu!*** **gens aeterna est, in qua nemo nascitur.** Wenn diese Angabe Grund hat, so sind die Essäer viel älter, als Jakob's Zug nach Aegypten, als Abraham, ja selbst als Adam, und können unmöglich von den Therapeuten abstammen, sondern ihre Stammtafel müßte unabänderlich bis in die Periode der Mammuth und andere urweltlicher Thiere hinaufreichen. Zum Glücke sieht Jedermann, daß diese Rechnung jenen orientalischen Chronologien, oder den Revolutionen Buffon's angehört, welche die Jahre

der Welt nach Hunderttausenden zählen; oder, um genauer zu reden, daß sie ein Stück aus der Rüstkammer ist, welche Juvenal (Satyr. X. 173.) so beschreibt:

creditur olim
Velificatus Athos, et quidquid Graecia mendax
Audet in historia.

Vielleicht hat irgend ein Hellenisie diese Lüge dem römischen Naturforscher aufgebunden; vielleicht gaben sich die Essäer selbst damit ab, fabelhafte Behauptungen über das Alter ihres Ordens auszusprengen. Denn die Mönche haben es von jeher mit diesem Punkte so streng genommen, als der Feudaladel. Jedermann weiß z. B., daß die Carmeliter direkt von dem Propheten Elias abstammen, der zuerst ein Carmeliter-Kloster auf dem Berge Carmel errichtet hat!

Dagegen sprechen wir das Recht für uns an, obige Angabe des Plinius durchaus als nichtssagend behandeln zu dürfen.

m) Josephus.

Also die Essäer sind die Leiter, durch welche die alexandrinische Theosophie zuerst auf palästinischen Boden verpflanzt wurde. Dieß beweist noch nicht viel für unseren Zweck. Jener Orden hielt seine Ansichten, ohne Zweifel aus Furcht vor der orthodoxen Wuth der Priester, geheim. Allein es muß nicht immer so geblieben seyn. Die ägyptische Lehre muß mit der Zeit viele Anhänger gewonnen haben. Eusebius soll für uns Zeugniß ablegen, welcher in seinen Präparationen Lib. VIII. cap. 10. pag. 378., behauptet: „ἑξῆς ἂν εἴη, καὶ τόδε ἐπισημήνασθαι, ὡς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται· καὶ τὴν μὲν πληθὺν, ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διάνοιαν (der Wortsinn) παρηγγελμέναις ὑποθήκαις ὑπῆγεν (sc. ὁ νομοθέτης)· τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς

ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου, θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων.“

Eusebius versteht dieß von der Zeit des Philosophen Aristobul an, von dem in den nächstvorhergehenden Worten die Rede ist, und rechnet im Folgenden auch den Josephus unter die Zahl derer, welche in die höhere Weisheit eingeweiht gewesen seyn sollen.

Wenn diese Behauptung wahr ist, so müssen sich in den Schriften des jüdischen Geschichtschreibers Spuren davon finden.

Unser nächstes Geschäft ist, dieselben zu prüfen. Bemerkt muß aber zum Voraus werden, daß Josephus, laut seiner Lebensgeschichte (Havercamp. II. 1. u. flg.), seine Bildung in Jerusalem, oder unter den drei jüdischen Sekten erhalten hat, also mit bestem Rechte als Zeuge für die palästinische Ideenweise gebraucht werden kann. Wir beginnen mit dem Proömium seiner Alterthümer. Nachdem er zuerst den Satz ausgesprochen, Moses habe seine Bücher nicht mit Beschreibung der menschlichen und bürgerlichen Rechte, sondern mit der Weltschöpfung begonnen, weil der Glaube, daß Gott der Herr und Regent des Weltall's sey, die festeste Stütze für alle Sittlichkeit bilde, fährt er (Havercamp. I. 4., unten) so fort: „Die anderen Gesetzgeber tragen, den Mythen folgend, die Schmach menschlicher Sünden auf die Gottheit über, wodurch den Schlechten Vorschub geschieht (*ὑποτίμησιν*, Anlaß zur Entschuldigung). Der Unserige dagegen stellt Gott als ein Wesen von reiner ungetrübter Tugend dar, welches alle Menschen zum Vorbilde ihres Handelns nehmen sollen, indem er jeden, der anders denkt und glaubt, mit unerbittlichen Strafen bedroht. Nach diesem Gesichtspunkte muß jeder das Gesetz betrachten; dann wird ihm nichts unvernünftig, nichts der Größe des Schöpfers oder der Liebe zu den Menschen entgegen erscheinen.“ *Πρὸς ταύτην οὖν τὴν ὑπόθεσιν ποιεῖσθαι τοὺς ἀναγνωσομένους παρακαλῶ. Φανεῖται γὰρ σκοπου-*

μένοις οὕτως οὐδὲν οὔτε ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον.

In diesen Worten liegt eine verdeckte Gedankenverbindung. Man müsse die Genesis von einem gewissen Gesichtspunkte betrachten, wenn man sie recht verstehen wolle! Also gibt es einen anderen, der das wahre Verständniß verhindert, und die mosaische Offenbarung als etwas Unvernünftiges erscheinen läßt. Die folgenden Worte beweisen klar, daß Josephus die Anthropomorphismen meint, welche den Hellenen nicht einleuchten wollten, und daß er auf den aus Philo bekannten Satz hindeutet, Gott, oder vielmehr sein geschriebenes Gesetz, habe sich zu dem Verstande des ungebildeten Haufens herablassen, und auf menschliche Weise reden müssen, um den beabsichtigten Zweck, nämlich Befestigung der Gottesfurcht, zu erreichen.

Er fährt nämlich so fort: „Alles ist der Natur der Dinge gemäß angeordnet, indem der Gesetzgeber Einiges auf räthselhafte, aber doch wohlberechnete Weise andeutet, Anderes in würdiger Allegorie darstellt, Anderes endlich, was er offen sagen durfte, mit klaren Worten ausspricht. Wer den tieferen Grund von allem dem erkunden will, der findet hier Stoff zu überschwenglicher Forschung. Für jetzt kann ich mich nicht mit dieser Aufgabe befassen, aber wenn mir Gott Zeit verleiht, will ich sie später, nach Vollendung vorliegender Geschichte, zu lösen suchen.“ *Πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν — πειράσομαι μετὰ ταύτην γράψαι τὴν πραγματείαν.* Der Unterschied zwischen *αἰνίττεσθαι* und *ἀλληγορεῖν* ist dieser: dort wird der Sinn zwar nicht offen hingelegt, aber er bricht doch, wie ein Schimmer, der durch leichtes Gewebe dringt, aus den Worten hervor; hier ist er ganz verborgen, da zwei Erklärungen neben einander gehen, und nur durch höhere Weisheit zu erforschen. Ein Beispiel ersterer Art ist der Ausdruck *μία*, den Moses statt *πρώτη* für den ersten Tag der Schöpfung gebraucht. Nach

der Ansicht der Alexandriner, und auch des Josephus, wie wir gleich sehen werden, leuchtet aus ihm von selbst eine höhere Bedeutung hervor. Ein Beispiel der zweiten Art ist der Paradiesesstrom mit den vier Armen, der zugleich ein wahrhaftes Wasser ist, aber auch die Weisheit mit den vier Cardinaltugenden bezeichnet. Die Worte *τὰς ἑκάστων αἰτίας σκοπεῖν* sind eine Umschreibung für *τὰ νοούμενα*. Denn wer die Ursachen kennt, warum Moses bald sinnliche Bilder gebraucht, bald nicht, bald bloße Andeutungen, der muß nothwendig die höhere verborgene Weisheit erforscht haben. — Ueber seinen Plan, den allegorischen Sinn der mosaischen Schriften zu beschreiben, äußert er sich am Ende der Alterthümer so: „*προῄρημαι συγγράψαι κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέτταρσι βίβλοις περὶ θεοῦ, καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ᾽ αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται.* Also würde er in diesem Werke über den Pentateuch hauptsächlich das Wesen Gottes behandelt haben, ganz wie Philo, der beinahe alles in der Genesis Erzählte auf Gott und göttliche Eigenschaften deutet.

Ich denke, wir haben in diesen Stellen den klarsten Beweis, daß Josephus die Allegorie, d. h. die exegetische Grundsäule jener höheren Theosophie, in ihrem ganzen Umfange kannte. Noch deutlicher spricht das Folgende:

„Für jetzt will ich mich zur Geschichtserzählung wenden, zuvor aber erwähnen, was Moses über die Weltschöpfung gesagt hat. Ich finde Folgendes in den heiligen Büchern aufgezeichnet“: *Τρέψομαι δὲ ἐπὶ τὴν ἀφήγησιν ἤδη τῶν πραγμάτων, μνησθεὶς πρότερον, ὧν περὶ τῆς τοῦ κόσμου κατασκευῆς εἶπε Μωσῆς. Ταῦτα δ᾽ ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἕυρον ἀναγεγραμμένα.* Wie vorsichtig drückt sich der Mann aus, als wollte er zum Voraus den Vorwurf von sich entfernen, daß er Alles, was sofort kommt, wörtlich glaube!

Antiquit. cap. I. 1.: „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde. Da diese dem Anblicke verborgen, und mit dichter Finsterniß bedeckt war, und der Geist von oben über sie hinwehete, befahl Gott, daß das Licht werde. Es ward, die ganze Materie konnte nun gesehen werden; da schied Gott das Licht und die Finsterniß, nannte das Eine Tag, das Andere Nacht, den Anfang des Lichtes Morgenröthe, das Abnehmen desselben Abend. Dieß mag nun der erste Tag seyn. Moses nannte ihn den Einen. Den Grund hievon könnte ich gleich jetzt angeben, da ich aber versprochen habe, die ganze höhere Erforschung des Gesetzes für ein besonderes Werk aufzusparen, so werde ich es auch mit diesem einzelnen Punkte so halten.“ Nach meinem Gefühle begreift Josephus in dem ersten Satze *„ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“* das ganze Schöpfungswerk. Die Worte *ταύτης δ᾽ ὑπ᾽ ὄψιν οὐκ ἐρχομένης κ. τ. λ.* sind mir ein Beweis, daß er die formlose Masse der Erde, oder die Materie, wie die Alexandriner, präexistirend dachte, ob ich gleich gestehe, daß man sie auch nach der gewöhnlichen orthodoxen Ansicht verstehen kann; — *καὶ αὕτη μὲν εἴη ἡ πρώτη ἡμέρα. Μωσῆς δὲ αὐτὴν μίαν εἶπε.* Hier bricht seine geheime Ansicht von der Genesis sichtbar hervor. Nur mit Vorbehalt will er die Tagwerke überhaupt, und namentlich den ersten Tag, gelten lassen, und verspricht die genauere Erklärung in seiner Schrift, welche von den Allegorien des Gesetzes handelt. Zum Glücke haben wir dieses Buch, das wahrscheinlich nie geschrieben wurde, gar nicht nöthig. Philo mag für ihn antworten, welcher sich, **de mundi opificio**, Pf. I. 20., Mitte, über denselben Gegenstand so äußert: *„ἐπειδὴ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δὲ ὑπεξέστη, καὶ ὑπεχώρησεν, ὅροι δ᾽ ἐν τοῖς μεταξὺ διαστήμασιν ἐπάγησαν, ἑσπέρα τε καὶ πρωΐα, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τοῦ χρόνου μέτρον ἀπετελεῖτο εὐθὺς, ὃ καὶ ἡμέραν ὁ ποιῶν ἐκάλεσε. Καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ*

μίαν, ᾗ λέλεκται οὕτως διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν, μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.“ Moses sagt, nach Philo's Ansicht, μία ἡμέρα, weil zuerst nicht die körperliche, sondern die ideale Welt geschaffen wurde, deren Charakter die Einheit ist (man vergleiche noch unser Kapitel von der Schöpfung). Wer möchte zweifeln, daß Josephus dieselbe Ansicht hatte?

Auch in den folgenden Worten seiner Geschichtserzählung findet sich manches Merkwürdige. Vom zweiten bis zu dem sechsten Tagewerke erzählt er historisch: „Gott schuf, Gott befahl,“ u. s. w. Mit dem siebenten ändert er den Ton. Antiquit. I. 1., Havercamp. 6., oben. „Moses sagt: Gott habe die Welt in sechs Tagen erschaffen, am siebenten aber ausgeruht.“ *Καὶ τὸν κόσμον ἐν ἓξ ταῖς πάσαις ἡμέραις Μωυσῆς καὶ τὰ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ φησι γενέσθαι, τῇ δὲ ἑβδόμῃ ἀναπαύσασθαι.* Ebenso weiter unten, wo vom Paradiese die Rede ist. „Moses sagt auch, Gott habe ein Paradies, voll mannichfaltiger Pflanzen, gegen Aufgang eingerichtet, worunter ein Baum des Lebens, und ein anderer, der Erkenntniß, durch welchen erkannt werde, was gut und böse sey. In diesen Garten habe Gott Adam und sein Weib geführt, und ihnen geboten, Sorge für die Bäume zu tragen.“

Offenbar tritt diese Aenderung des Styles jedesmal da ein, wo der Wortsinn mit der angenommenen Ansicht von dem Wesen Gottes, oder von der Natur der Dinge (dort die Ruhe, hier das von Gott gepflanzte Paradies) in schroffem Widerspruche steht, wo also auch, da unser Verfasser die Allegorie kannte und übte, ein höherer Sinn anzunehmen ist.

Von welcher Art ist aber dieser, oder welche Ansichten fand er unter den ῥητοῖς des Pentateuchs verborgen? Die vollständige Antwort auf diese Frage ist mit seiner Schrift, de allegoriis, verloren gegangen, oder nie zu Tage gefördert worden. Aber einiges Licht gewährt das zweite Buch gegen Apion. §. 16., Mitte, heißt es: „Bei den anderen Völkern

finden die verschiedensten Regierungsweisen Statt: Herrschaft eines Einzigen, Mehrerer, des ganzen Volkes. Unser Gesetzgeber dagegen hat den Staat zur Theokratie gemacht; er hat Gott die Herrschaft und die Macht übertragen, und alle Bürger gelehrt, auf ihn allein zu schauen, ihn als den Urheber jeglichen Gutes zu betrachten, das den Menschen insgesammt oder im Einzelnen, ohne Gebet, oder bei großer Noth, auf ihr Flehen zu Theil wird. Ihm könne keine That, kein Gedanke verborgen bleiben. Moses stellt ihn dar als ungezeugt, unwandelbar in alle Ewigkeit, herrlicher und schöner, als irgend ein irdischer Geist zu fassen vermag, nur der Macht nach erkennbar, seinem Wesen nach unerforschlich. Ich schweige jetzt davon, daß die weisesten der Hellenen aus seiner Schule ihre Ansicht von Gott erlernt haben." *Ἀπέφηνεν αὐτὸν καὶ ἀγένητον, καὶ πρὸς τὸν ἀΐδιον χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον. Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ' Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν, ἐκείνου τὰς ἀρχὰς παρασχόντος, ἐῶ νῦν λέγειν.* Mit dieser Stelle ist noch eine andere aus demselben Buche zu verbinden. §. 22. (Havercamp. II. 485.): „die Juden," sagt er hier, „bewahren die Gebote und Lehren, welche die Heiden unter dem Namen Mysterien kaum auf einige Tage zu halten vermögen, mit dem größten Eifer ihr ganzes Leben lang;" und fährt so fort: *Τίνες οὖν εἰσιν αἱ προῤῥήσεις καὶ ἀπαγορεύσεις; ἁπλαῖ τε καὶ γνώριμοι· πρώτη δ' ἡγεῖται περὶ θεοῦ, λέγουσα, ὁ θεὸς ἔχει τὰ πάντα παντελὴς καὶ μακάριος, αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ πᾶσιν αὐτάρκης, ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος πάντων, οὗτος ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής, καὶ παντὸς οὑτινοσοῦν φανερώτερος, μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος· πᾶσα μὲν γὰρ ὕλη πρὸς εἰκόνα τὴν τούτου, κἂν ᾖ πολυτελής, ἄτιμος, πᾶσα δὲ τέχνη πρὸς μιμήσεως ἐπίνοιαν ἄτεχνος· οὐδὲν ὅμοιον, οὔτε ἴδομεν, οὔτε ἐπινοοῦμεν,*

οὔτ' εἰκάζειν ἐστὶν ὅσιον· ἔργα βλέπομεν αὐτοῦ, φῶς, οὐρανὸν, γῆν, ἥλιον καὶ σελήνην, ὕδατα, ζώων γενέσεις, καρπῶν ἀναδόσεις. Ταῦτα ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὐ χερσὶν, οὐ πόνοις, οὐδέ τινων συνεργασαμένων ἐπιδεηθεὶς, ἀλλ' αὐτοῦ καλὰ θελήσαντος, καλῶς ἦν εὐθὺς γεγονότα. Man muß gestehen, daß auch Philo diese Worte geschrieben haben könnte. Also wußte Josephus, daß Gott nur der Macht, nicht dem Wesen nach erkennbar sey; dieß ist bekanntlich eine alexandrinische Grundlehre. Er wußte ferner, daß Pythagoras und Plato aus jüdischen Quellen geschöpft, folglich auch, daß die Zahlen- und die Ideenlehre im Pentateuch niedergelegt sey. Er stellt endlich Gott als rein geistig, unsichtbar, allwirksam, als Schöpfer der Welt durch seinen reinen Willen, ohne Werkzeug, dar, und gibt dieß Alles für mosaische Theologie aus. Wahrlich, dieser Mann muß stark in der Allegorie gewesen seyn, da ja der Gott des Pentateuchs, wie Jedermann weiß, sichtbar und leiblich, wie ein Mensch mit Menschen umgeht, mit Händen, Füßen und Armen ausgerüstet ist, menschliche Leidenschaften und Schwächen hat, wie Zorn, Reue, Vorliebe, Gehen, Stehen, Ausruhen u. s. w.

Für die Art, in welcher sich Josephus die Allwirksamkeit Gottes dachte, mögen folgende Stellen zeugen. **Antiquit. Lib. VI. cap. XI.** §. 8. läßt er Jonathan zu David sagen: τὸν θεὸν τοῦτον, ὃν πολὺν ὁρᾷς καὶ πανταχοῦ κεχυμένον, καὶ πρὶν ἑρμηνεῦσαί με τοῖς λόγοις τὴν διάνοιαν, ἤδη μου ταύτην εἰδότα, μάρτυρα ποιοῦμαι τῶν πρός σε διαθηκῶν. Deßgleichen betet Salomo bei Einweihung des Tempels also (**Antiquit. Lib. VIII. cap. IV.** §. 2.): Σὺ γὰρ οἶκον μὲν αἰώνιον ἔχεις, ὦ δέσποτα, κ'αξ ὧν σεαυτῷ εἰργάσω γεγονότα, τὸν οὐρανὸν οἴδαμεν, καὶ ἀέρα, καὶ γῆν, καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἁπάντων, οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος, κεχώρηκας. Die Worte οὐκ ἀρκούμενος sind so zu nehmen: Du erfüllest Alles, und doch vermag nichts dich zu befriedigen oder fest-

δὲ κατέκρινε πάνδημον ὄλεθρον. Als Gott diesen Beschluß dem Loth ankündigt, entfernt er sich mit Weib und Kindern, worauf Gott sein Geschoß auf die Stadt schleuderte, und dieselbe zerstörte: Λῶτος δὲ τοῦ θεοῦ τὴν μέλλουσαν τῶν Σοδομιτῶν ἀπώλειαν αὐτῷ φράσαντος — ἀπηλλάσσετο — καὶ ὁ θεὸς ἐνσκήπτει βέλος εἰς τὴν πόλιν. Diese Stelle ist sehr merkwürdig, und um so beachtungswerther, weil sie vom Texte sowohl der LXX., als des hebräischen Originals abweicht. Denn erstens läßt Josephus Gott Einiges thun, was im Texte den Engeln zugeschrieben wird. Bei ihm ist es z. B. Gott, der Loth den Untergang Sodom's verkündiget, im Texte sind es die „Männer." Zweitens erklärt Josephus alle drei, die bei Abraham einkehren, für Engel, nicht so die Schrift; nach dieser ist der eine der Herr selbst, die anderen sind seine Begleiter. Dennoch läßt wiederum Josephus den einen der dreien zugleich Gott und zugleich Engel seyn; denn Abraham redet ihn nach der Erzählung als κύριος an, und Josephus braucht, wo er in eigener Person spricht, den Ausdruck θεός. Wollen wir nun nicht annehmen, daß der jüdische Geschichtschreiber sich eine unbegreifliche Nachläßigkeit zu Schulden kommen ließ, was gewiß hier, wo Alles auf Schrauben gestellt ist, nicht angenommen werden darf, so haben wir auch bei Josephus den Begriff eines Mittelwesens, das halb Gott, halb Engel ist; wir haben, mit anderen Worten, zwar nicht den Namen, aber doch den Begriff des λόγος.

Gehen wir zur Erscheinung im Dornbusche über. Auch hier finden sich Spuren derselben Ansicht. Antiquit. Lib. II. cap. XII. §. 1.: „Moses trieb seine Heerde auf den Berg Sinai, den höchsten in der Gegend, der sonst nicht von Hirten besucht wurde, weil sich die Meinung im Lande verbreitet hatte, daß Gott auf ihm wohne. Da ward ihm nun eine merkwürdige Erscheinung zu Theil: ἔνθα δὴ καὶ τέρας αὐτῷ τυγχάνει θαυμάσιον. Feuer brannte in einem Dornbusche,

ohne seine Blätter und Blüthen, oder seine Zweige im geringsten zu beschädigen, so stark auch die Flamme war. Moses war schon über diesen unerwarteten Anblick erstaunt, aber noch größerer Schauer kam über ihn, als das Feuer eine Stimme von sich gab, ihn mit Namen rief, und eine Rede an ihn hielt, in der er getadelt wurde, weil er einen Ort, der für heilig gelte, und sonst von keinem Menschen besucht werde, betreten habe. Zugleich forderte ihn die Stimme auf, sich so weit als möglich zu entfernen, und, zufrieden mit dem, was er gesehen habe, nicht weiter zu forschen. Doch verkündigte sie ihm seinen künftigen Ruhm und sein Ansehen bei den Menschen, da Gott ihm beistehen werde: *προηγόρευσε τὴν ἐσομένην αὐτῷ δόξαν, καὶ τιμὴν παρ' ἀνθρώποις, τοῦ θεοῦ συμπαρόντος.* Diese Worte sind so gestellt, daß wir nothwendig annehmen müssen, Josephus habe die Stimme im Dornbusche von Gott unterschieden. Dennoch redet gleich darauf Moses die Erscheinung mit *δέσποτα* an. Ibid. §. 2.: „*Δυνάμει μὲν ἀπιστεῖν τῇ σῇ, ὦ δέσποτα, μανιωδέστερον ἢ κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ φρόνησιν ἡγοῦμαι.* Weiter unten läßt er geradezu Gott selbst sprechen: *ὁ θεὸς αὐτῷ πρὸ πάντων συνεβούλευσε θαῤῥεῖν*, als nämlich Moses seine Bedenklichkeiten geäußert hatte. Ja Gott enthüllt ihm bei dieser Gelegenheit seinen Namen, den unaussprechlichen. *Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὐ μοὶ θέμις εἰπεῖν.*

Diese Stelle ist zwar nicht so stark, wie die andere, dennoch bin ich fest überzeugt, daß auch hier die Idee eines Mittelwesens unserem Geschichtschreiber beigelegt werden muß.

Wohl dürften wir noch reichere Aufschlüsse in der Erzählung von der Wolkensäule erwarten, aber Josephus schweigt gänzlich von dieser Geschichte. Wahrscheinlich fürchtete er sich vor hellenischen Spöttereien, da die Ueberzahl der Wunder bei dem Auszuge aus Aegyptenland, und in dem, was ihm

vorangeht, einen starken Glauben erfordert, besonders bei Lesern, welche in der jüdischen Religion nicht auferzogen waren. Ich stütze diese Vermuthung über das Stillschweigen unseres Geschichtschreibers darauf, daß er am Ende der Schilderung des Auszuges sorgfältig vorbeugt (Havercamp. 115., unten): *ἐγὼ μὲν οὖν, ὡς εὗρον ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις οὕτως ἕκαστον τούτων παρέδωκα. Θαυμάσει δὲ μηδεὶς τοῦ λόγου τὸ παράδοξον, εἰ ἀρχαίοις ἀνθρώποις, καὶ πονηρίας ἀπείροις εὑρέθη σωτηρίας ὁδὸς καὶ διὰ θαλάσσης, εἴτε κατὰ βούλησιν θεοῦ, εἴτε κατ' αὐτόματον, ὁπότε καὶ τοῖς περὶ τὸν Ἀλέξανδρον τὸν βασιλέα τῆς Μακεδονίας χθὲς καὶ πρώην γεγονόσιν ὑπεχώρησε τὸ παμφύλιον πέλαγος, καὶ ὁδὸν ἄλλην οὐκ ἔχουσι παρέσχε τὴν δι' αὐτοῦ, καταλῦσαι τὴν Περσῶν ἡγεμονίαν τοῦ θεοῦ θελήσαντος.*

Wir glauben nun hinlängliche Beweise für unsere Behauptung beigebracht zu haben, daß Josephus in die eigenthümlichen Lehren der alexandrinischen Theosophie eingeweiht war. Seine Kenntniß der Allegorie liegt offen da, seine Ansicht vom höchsten Wesen entspricht der ägyptischen vollkommen, die Anzeigen von seiner Bekanntschaft mit der Logoslehre genügen; und wenn auch alles dieß nicht vorläge, würde sein Ausspruch, daß die griechischen Weisen, daß namentlich Pythagoras und Plato (denn diese sind gemeint, wie aus den nächstfolgenden Worten der oben angezogenen Stelle hervorgeht) aus mosaischer Quelle geschöpft haben, allen Zweifel ausschließen. Denn dieser eine Satz umfaßt die ganze alexandrinische Theosophie, und ist der unwiderleglichste Beweis für ägyptischen Ursprung, weil nur dort die hellenische Weisheit auf jüdischen Stamm aufgeimpft wurde, und werden konnte. Daß wir übrigens nicht reichere Adern in seinen Werken finden, darf nicht auffallen, denn eine Geschichte ist nicht der Ort, um hohe Spekulationen über das Wesen Gottes niederzulegen.

n) Die Doketen.

Indessen ist Josephus immer ein Einzelner. Seine Bekanntschaft mit der alexandrinischen Theosophie beweist noch lange nicht, daß dieselbe zur Zeit Jesu Christi auch unter die Massen gedrungen war, und unsere Meinung, daß dieß wirklich der Fall sey, ist noch nicht gerechfertiget.

Zum Glücke haben wir noch andere Belege. — Es ist in diesem Werke zur Genüge gezeigt worden, daß die Logoslehre eine der Grundzüge der ägyptischen Theosophie ist, und daß, wo diese sich vorfindet, mit bestem Rechte auch auf das übrige geschlossen werden darf. Ich berufe mich nun auf den sogenannten Doketismus. Dieß ist vielleicht die älteste Ketzerei, sie wird schon im neuen Testamente bekämpft. Johannes stellt im ersten Briefe, cap. IV. V. 2. 3., die Ueberzeugung, daß Christus wahrhaft im Fleische erschienen sey, als erstes Erforderniß des seligmachenden Glaubens auf, so wie er das Gegentheil unter die größten Sünden rechnet. *Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι.* Im zweiten Briefe, V. 7, sagt ebenderselbe: Es gebe viele Irrlehrer, welche diese ketzerische Ansicht ausbreiten: *ὅτι πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί.* Die getadelte Meinung muß also damals sehr verbreitet gewesen seyn. Aus der Lehre der Apostel ist sie gewiß nicht hervorgegangen; denn sie kämpfen dagegen. Ebenso gewiß ist, daß sie mit dem Dogma vom Logos auf's innigste zusammenhängt. Ein Dokete mußte nämlich, vermöge seines Glaubens an Jesum Christen, den er so gut als die übrigen Christen für den Sohn Gottes hielt, annehmen, erstens, daß es ein von Gott verschiedenes, mit ihm genau verbundenes, Gott in der Welt vertretendes, über alles Irdische erhabenes göttliches Wesen, oder mit anderen Worten,

daß es einen δεύτερος θεός, ein Ebenbild des Höchsten gebe, aber zweitens mußte derselbe auch behaupten, daß dieses höhere Wesen keinen Leib anziehen könne.

Dieß ist nun auf's Haar die alexandrinische Lehre vom λόγος, der Doketismus ist nichts anderes als eine konsequente Anwendung derselben; denn der große Mittler durfte, nach den reinen Grundsätzen der ägyptischen Schule, sich nicht verkörpern, weil der Leib Quell des Bösen und der Finsterniß ist; folglich konnte man Jesu, sobald man ihn für den Logos anerkannte, höchstens einen Schein-Körper zugestehen. Wir schließen demnach mit bestem Rechte, daß in den Gegenden, wo der Doketismus waltete, nothwendig die alexandrinische Theosophie bekannt gewesen ist.

Indessen sind die johanneischen Briefe an fremde Juden gerichtet, und beweisen also nicht für Palästina. Dasselbe gilt von der Stelle **ad Colossenses cap. II. 9.**: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θειότητος σωματικῶς*, welche Worte ohne Zweifel eine Polemik gegen doketische Irrthümer enthalten, aber ebenfalls nicht an palästinische, sondern an kleinasiatische Judenchristen gerichtet sind.

Der Doketismus liefert demnach keinen direkten Beleg für die Verbreitung der ägyptischen Theosophie in Palästina, wohl aber einen indirekten; denn es wäre völlig unbegreiflich, daß jene Lehren in den asiatischen Ländern, rund um Judäa herum, allgemein bekannt, und nur in dem Mutterlande, auf dem Boden, der für die Juden das Ziel der Sehnsucht, der *ὀμφαλος γαίης* war, verborgen seyn sollten. Wie? in Jerusalem war, nach **Actorum VI. 9.**, und auch nach dem Talmud (cfr. Lightfoot zu dieser Stelle), eine eigene Synagoge der Alexandriner! Wer möchte glauben, daß aus derselben nichts unter die Palästiner verlautet sey? Noch mehr; es läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit darthun, daß die jüdische Geheimlehre in sehr früher Zeit weit über das Mittelmeer

hin nach Rom verbreitet war, und im gelobten Lande allein sollte man nichts davon gewußt haben? Juvenal hat, Satyra XIV. V. 96., folgende Verse gegen die Anhänger der Superstitio Judaea in Rom:

Quidam sortiti metuentem Sabbata patrem
Nil praeter nubes, et caeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit: mox et praeputia ponunt.
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaïcum ediscunt, et servant, ac metuunt jus,
Tradidit *arcano* quodcunque volumine Moses.

Das Beiwort arcano bezeichnet die jüdische Religion als Geheimlehre, als Mysterium, welche Eigenschaft sich die alexandrinische Theosophie, und nur diese, mit größtem Eifer beilegte, wie wir in diesem Werke genugsam bewiesen haben.

Doch wir haben nicht nöthig, uns auf Wahrscheinlichkeiten zu berufen, wo wir die sichersten Beweise vorlegen können.

o) Simon Magus und Elxaï.

Simon, der Mager, war nicht nur selbst mit der jüdischen Theosophie innig vertraut, sondern seine Ketzerei setzt auch die Verbreitung derselben in dem Lande, wo er seinen Anhang fand, voraus; denn die Geister mußten durch dieselbe auf die Annahme seiner ausschweifenden Behauptungen vorbereitet seyn, widrigenfalls gewiß kein Mensch diese lächerlichen Prahlereien angenommen hätte. Hauptstelle ist Actorum VIII. 10.: *Προσεῖχον πάντες Σαμαρεῖται* (*αὐτῷ*) *λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη.* Letztere Worte können nur aus dem alexandrinischen Systeme der Kräfte erklärt werden. Simon muß sich aber für eine sehr erhabene, oder vielmehr für die erste *δύναμις θεοῦ* erklärt haben, wie auch unsere Stelle zeigt. Denn dieser Betrüger wollte eine eigene Religion gründen, was ihm auch gelang nach dem

einstimmigen Berichte der älteren Väter, von denen wir nur Einige anführen wollen. Origenes cont. Cels. pag. 44. sagt: τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα, καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων. Ἐισὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι — τῆς δὲ λοιπῆς οἰκουμένης οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Dieß gilt aber nur von des Origenes Zeit; früher hatte er viel mehr Anhänger, und wurde von diesen Thoren göttlich verehrt. So Justinus Apolog. I. pag. 59., Mitte (edit. 1742.): Σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι. Simon war also der große offenbare Gott, das sichtbare Abbild des Verborgenen. Hieronymus bestimmt dieses schöne Dogma näher, wenn er im Commentarius in Matthaei cap. XXIV. V. 5. Tom. VII. opp. edit. Venetae Vallarsii, pag. 193., oben, sagt: Simon Samaritanus, haec quoque inter caetera in suis voluminibus scripta demittit: ego sum sermo Dei (λόγος), ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Ich bin geneigt, diese Worte für die eigenen Ausdrücke des Gauklers zu halten. Denn theils sind sie in der alexandrinischen Terminologie vollkommen begründet, theils beruft sich ja Hieronymus auf Schriften, die der Mager selbst verfaßt hat. Noch auffallender ist eine Nachricht bei Irenäus, adversus haeres. I., cap. 20.: Hic itaque (Simon) a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semet ipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius adparuerit, in Samariam quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. Ist diese Behauptung wahr, so hätten wir einen merkwürdigen Beweis dafür, daß die dreifache Eintheilung des göttlichen Urwesens, in Vater, Sohn und Geist, über das Christenthum hinaufreicht. Aber es ist von den älteren Vätern so viel Unwahres oder Zweifelhaftes über Simon berichtet

worden, daß ich die Richtigkeit dieses auffallenden Zeugnisses aus Irenäus dahin gestellt seyn lasse.

Ich spreche hier auch nicht von dem liederlichen Weibstück Helene oder Selene, das er mit sich herumschleppte, und für seinen ersten Gedanken, gleichsam für die neue Pallas Athene ausgab, welche aus seinem Jovishaupte entsprungen sey; denn dieser Zug ist gleichgültig für meinen Zweck. Auch will ich sein System nicht nach den recognitiones clementinae genauer darstellen, denn ich habe letztere Quelle voll Lügen gefunden, und kann auch ihren dogmatischen Angaben keinen Glauben schenken. Dagegen bin ich überzeugt, daß die anderen Stellen, welche oben gegeben wurden, keinen Einwurf zu fürchten haben; denn sie werden nicht nur durch das Ansehen und das Alter der Väter, von denen sie herrühren, sondern auch durch das klassische Zeugniß, Actor. VIII. 10., das sie alle umfaßt, vollkommen bestätigt.

Es ist demnach gewiß, daß Simon sich für den fleischgewordenen Logos ausgab, und also auch ein Christus war, nur im schlimmen, oder, um mit den Orthodoxen zu reden, im teuflischen Sinne, während Jesus Christus ein himmlischer war.

Sein Vaterland wird verschieden angegeben. Justinus, am angeführten Orte, sagt, ein samarisches Dorf, Gitthoi, sey sein Geburtsort: *Σίμων Σαμαρεὺς ἀπὸ τῆς κώμης λεγομένης Γιτθῶν.* Ebenso der unbekannte Verfasser der recognitiones, Lib. II. cap. 7. (pag. 506. edit. Cotelerius): „Simon hic, patre Antonio, matre Rachel natus est; gente Samaraeus, ex vico Gythorum; arte magus, *graecis tamen litteris adprime eruditus.* Dagegen spricht Josephus, Antiquit. XX. 7., 2., von einem Simon Magus, der ein cyprischer Jude gewesen seyn soll: *Σίμων Ἰουδαῖος, Κύπριος τὸ γένος, μάγος εἶναι σκηπτόμενος.* Einige haben die Identität dieser beiden geläugnet, um die Auktorität des christlichen Vaters zu retten,

Andere haben sie behauptet, und Josephus, als dem Aelteren, Recht gegeben. Ich, für meine Person, entscheide mich für die letztere Parthei.

Indessen ist die Frage über seinen Geburtsort für meinen Zweck gleichgültig, während Alles auf den Wirkungskreis ankommt, wo er seinen Anhang fand. Hierüber sind alle Nachrichten einig; sie weisen uns einstimmig auf Samaria und Palästina hin. Nun mußten in dem religiösen Glauben des Landes, wo er mit Glück auftreten konnte, zum Voraus drei Bedingungen vorhanden seyn. Die Einwohner mußten nämlich, ehe sie ihn für die μεγάλη θεοῦ δύναμις annahmen, folgende drei Dinge für möglich und wahrscheinlich halten: erstens, daß Gott gewisse wesenhafte Kräfte im Anfange der Dinge von sich ausgeschieden (ἀπέκοψε nach Philo's Ausdruck) habe; zweitens, daß er dieselben zu seinen Werkzeugen, oder als Mittler in der Welt gebrauche, und endlich drittens, daß dieselben zu Fleisch werden, und Menschenleiber anziehen können. Die zwei ersten dieser Punkte sind in der alexandrinischen Theosophie begründet, nicht so der dritte, welcher ihr sogar direkte widerspricht, aber dennoch in den Glauben des Landes, wo Simon seinen Anhang fand, nämlich Palästina's, gepaßt haben muß; denn sonst wäre dieser Gaukler nie für das anerkannt worden, für was er sich ausgab, noch mehr, sonst hätte auch die johanneische Logoslehre nimmermehr Eingang gefunden. Denn so verschieden auch die Individuen sind, für welche Johannes und Simon göttliche Ehre in Anspruch nahmen, so sind die beiden letzteren in dem wesentlichsten Punkte, nämlich in der Voraussetzung, daß der offenbare Gott Fleisch anziehen könne, vollkommen einig. Die ursprüngliche alexandrinische Theosophie muß demnach zu dieser Zeit in Palästina und den angränzenden asiatischen Ländern, wo Juden wohnten, eine Veränderung erfahren haben; sie muß eben mit jenem dritten Punkte bereichert worden seyn.

Aber allgemein war dieses noch nicht durchgedrungen — sonst hätte im ältesten Christenthume nicht der Doketismus entstehen können, welcher, wie wir gezeigt haben, eine richtige Folgerung aus den reinen alexandrinischen Grundsätzen ist. Dennoch hatte er schon bedeutend Boden gewonnen — sonst konnte Johannes selbst sein erstes Kapitel des Evangeliums nicht schreiben, und noch weniger hätte er sonst mit seiner Lehre bei den Zeitgenossen Glauben gefunden, und am allerwenigsten würde Simon mit seinen schamlosen Prahlereien Glück gemacht haben. Um die Richtigkeit dieser Folgerung klarer einzusehen, darf man nur andere Verhältnisse supponiren. Setzt einmal den Fall, Simon wäre, statt in Samarien zur Zeit der Apostel, in Athen aufgetreten, in des Perikles Tagen, gewiß wäre er dann, wenn es ihm anders gelang, einiges Aufsehen zu machen, von den Komikern als der größte aller Thoren auf die Bühne gebracht, und dem Gelächter des Volkes preisgegeben worden. Oder nehmet an, er würde in den guten alten Zeiten der Republik zu Rom seine frechen Behauptungen preisgegeben haben, dann hätte ihn wohl ein **fustuarium** geheilt. Wenn er dagegen in den finsteren Jahrhunderten des Mittelalters auftrat, so mußte er unfehlbar als Ketzer den Feuertod sterben; im 17. Jahrhunderte dagegen hätte man unter den deutschen Protestanten ein halbes dutzend theologische Bedenken über ihn von den hochweisen Fakultäten der berüchtigtsten Universitäten eingeholt, und dann den **inquisitum ex titulo laesae majestatis divinae criminaliter** behandelt; in Spanien würde er noch jetzt zum Mindesten auf die Galeere geschickt, während in Deutschland, Frankreich und England ein solcher Mensch, wie ich hoffe, jetzt geraden Weges in das Tollhaus wandern müßte.

Warum nun diese harte Behandlung? Offenbar, weil in den theologischen Ansichten aller dieser Völker und Zeitalter kein Raum ist für den Glauben an einen Menschen, der sich

für die erste himmlische Kraft, und für einen Gott ausgibt. Warum gelang ihm dagegen sein ehrgeiziger, oder vielleicht auch wahnwitziger Plan in Samaria und Judäa? Nothwendig aus dem entgegengesetzten Grunde, weil der religiöse Glaube dieser Länder nicht nur keinen Widerspruch, sondern sogar etwas Natürliches in der Behauptung fand, daß ein und dieselbe Person zugleich Mensch und Gott sey. — Dieß ist es aber eben, was wir beweisen wollten.

Ebenso wichtig als die Geschichte des Magers Simon ist die Ketzerei des Juden Elxaï.† Die Quelle, aus welcher wir die Nachrichten über denselben schöpfen, ist Epiphanius. Wir wissen zwar recht gut, daß dieß ein Mann ist, den man nur mit größter Behutsamkeit benützen darf, und der vielleicht in höherem Grade, als irgend ein anderer christlicher Vater, die beiden historischen Grundsünden, nämlich Partheilichkeit und Mangel an prüfendem Verstande, in sich vereiniget. Allein von diesen Fehlern ist in unserem vorliegenden Falle nichts zu befürchten, weil Epiphanius seinen Bericht über die Meinungen Elxaïs aus dieses Mannes eigenen, allem Anscheine nach, ächten Schriften gezogen hat, wie später gezeigt werden soll. Wir wollen zuerst die wichtigsten Beweisstellen hersetzen. Sie stehen in der 19. Häresis, edit. Petavius, Vol. I. pag. 39. u. flg.

„Sofort kommt der Reihe nach die Ketzerei der Ossener, einer jüdischen, im Heucheln geübten Sekte, welche einen sehr verkehrten Glauben hat. Sie sollen in den jenseits des Salzsees oder todten Meeres gelegenen Gegenden Nabatäa, Ituräa, Moabitis, Areilitis entstanden seyn. Ihr Name deutet auf Stärke hin. Mit dieser Sekte verband sich zu Trajan's Zeiten, nach des Herrn Erscheinung, ein falscher Prophet, Namens Elxaï, der auch ein Buch schrieb, angeblich voll göttlicher Eingebung und himmlischer Weisheit. Derselbe soll

† See C. W. F. Walch, Historie der Ketzereyen, Vol. I, p. 587 &c. C. F.

einen Bruder, Namens Jexeos, gehabt haben. Sein Lebenswandel war so schlecht, als sein Glaube ketzerisch; denn, obgleich von Juden herstammend, und die jüdische Religion bekennend, befolgte er dennoch das Gesetz nicht, sondern führte neue Lehren ein, und verleitete seine Sekte. Er lehrte seine Anhänger, bei dem Salze, dem Wasser, der Erde, dem Brode, dem Himmel, dem Aether und den Lüften schwören, als wären dieß Gegenstände göttlicher Verehrung. Hie und da stellt er statt dieser letzteren sieben andere Dinge auf, die man zu Zeugen anrufen müsse, nämlich den Himmel, das Wasser, die Geister (oder die Winde), die heiligen Engel des Gebetes, das Oel, Salz und die Erde. Vom Gelübde der Keuschheit will er nichts hören, vielmehr tadelt er die Enthaltsamkeit, und begünstiget die Ehe. Dabei gibt er seine thörichten Einfälle für göttliche Offenbarung aus. Auch hält er zur Heuchelei an, denn, meint er, in Zeiten der Verfolgung Götzen anzubeten, sey keine Sünde, sobald es nicht mit dem Herzen geschehe, und das innerste Bewußtseyn nichts von dem wisse, was der Mund gezwungen ausspreche. Er hat selbst die Unverschämtheit, für diesen Verrath Beispiele anzuführen, namentlich einen gewissen Priester Phineas, aus der Leviten Geschlecht, und Abkömmling des alten Phineas, welcher während der babylonischen Gefangenschaft zu Susa unter Darius Regierung die Artemis angebetet habe, um dem Tode zu entrinnen. So ist Alles, was Elxai sagt, voll Lug und Trug. Von dieser Art ist also der Mann, der sich an die Sekte der Ossener anschloß, welche noch jetzt unter dem Namen Sempseer fortdauert. Seine Anhänger sind so thöricht, ihn eine verborgene Kraft Gottes zu nennen; denn El bedeutet Kraft, Xai verborgen. Und dieser Unsinn dauert bis auf diesen Tag fort. Denn noch unter Constantius Regierung lebten zwei Schwestern aus seinem Geschlechte in dem Lande (in Judäa), Marthus und Marthana mit Namen, welche von

der Sekte göttlich verehrt werden, weil sie von Elxai abstammen. Marthus ist erst vor Kurzem gestorben, Marthana lebt noch jetzt, von beiden sammelten die Mitglieder der Sekte ihren Speichel und andere Unreinigkeiten des Leibes, um Krankheiten damit zu heilen.« — Sofort macht Epiphanius eine Abschweifung, um die Sekte zu widerlegen, was wir, wie billig, übergehen, und fährt, einige Sätze weiter unten, so fort: „Ueberdieß führt er Christus zwar mit Namen an, und sagt, Christus ist ein großer König, allein ich habe aus seinem elenden Buche, voll eitlen Geschwätzes, nicht ersehen können, ob er damit Jesum Christum meint; denn seine Ausdrücke sind zu unbestimmt, indem er bloß den Namen Christus anführt, so daß es mich bedünken will, er erwarte und meine einen anderen Christus [als wir Christen]. Auch gebietet er, daß man sich bei dem Gebete mit dem Gesichte nicht gegen Osten wenden solle, sondern gegen Jerusalem, und zwar solle diese Regel für Alle gelten, wo sie sich auch befinden, so daß also diejenigen, welche im Osten von Jerusalem wohnen, sich gegen Westen, die im Westen, gegen Osten, die im Norden, gegen Süden, die im Süden, sich gegen Norden kehren müssen. Dieß ist nicht genug, man höre weiter des Verführers Unsinn. Er verdammt die Opfer und den Tempeldienst, als wäre beides Gott zuwider, und weder durch das Gesetz eingeführt, noch von den Urvätern beobachtet worden. Und doch verlangt er, man solle sich bei dem Gebete nach Jerusalem kehren, wo der Opferaltar war, während er hinwiederum die bei den Juden gesetzliche Sitte, Fleisch zu essen, und die übrigen Einrichtungen, den Räucheraltar, ja selbst das Feuer, verwirft, als wäre dieß ein Gräuel vor dem Herrn. Dagegen preist er das Wasser, als angenehm vor Gott. Wider das Feuer äußert er sich wörtlich so: Meine Kinder, gehet nicht dem Schimmer des Feuers nach, denn es führet euch in die Irre; wenn ihr wähnet, es sey ganz nahe bei euch,

ist es noch sehr ferne. Hingegen dürft ihr dem Murmeln der Quelle trauen, das euch nie täuschen wird."

„Christus beschreibt er als eine Kraft, deren Gestalt und Maaß er genau angibt, nämlich die Länge zu 24 Schöni, d. h. zu 96 Meilen, die Breite zu 6 Schöni, oder 24 Meilen, auch von der Dicke fabelt er, von der Größe der Füße u. s. w. Weiter sagt er, der heilige Geist sey eine weibliche Kraft, und schwebe geradeso wie Christus, einer Bildsäule gleich, über einer Wolke und zwischen zwei Bergen." — „Ich schweige vom Uebrigen," fährt Epiphanius fort, „um die Leser nicht zu ermüden. Nur muß ich noch eines Gebetes erwähnen, das er in seinem Buche auf folgende Weise empfiehlt: Niemand forsche nach seinem Sinne, sondern der Betende begnüge sich, die Worte herzusagen. Zugleich schrieb er es aus dem Hebräischen (in sein griechisches Buch) herüber. Es lautet so: Abar, Anid, Moib, Nochile, Daasim, Ane, Daasim, Nochile, Moib, Anid, Abar, Selam. Die Uebersetzung lautet im Griechischen so: Abar bedeutet παρελθέτω, Anid ταπείνωσις, Moib ἡ ἐκ πατέρων μου, Nochile τῆς κατακρίσεως αὐτῶν, Daasim καὶ καταπατήματος αὐτῶν, Ane καὶ πόνου αὐτῶν, Daasim καταπατήματι, Nochile ἐν κατακρίσει, Moib διὰ τῶν πατέρων μου, Anid ἀπὸ ταπεινώσεως, Abar παρελθούσης, Selam ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως."

Dieß ist die Hauptstelle des Epiphanius über Elxai; die übrigen, minder bedeutenden, werden wir im Verlaufe der Untersuchung vorbringen, zu welcher wir uns jetzt gleich wenden.

Vorerst Epiphanius hat diese Nachrichten aus Elxai's eigenem Buche geschöpft. Denn dieser hat eine Schrift hinterlassen, nach pag. 40., Mitte: συνεγράψατο δὲ οὗτος βιβλίον, δῆθεν κατὰ προφητείαν, ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν, und Epiphanius hat sie benützt, und als Quelle seiner Angaben über Elxai's Ketzerei gebraucht. Pag. 41., unten:

οὐ μὴν πάνυ γε κατείληφα ἐκ τῆς αὐτοῦ δολερᾶς καὶ παραπεποιημένης συντάξεως τῆς βίβλου τῆς αὐτοῦ ληρωδίας, εἰ περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑφηγήσατο. Dieses Buch war in griechischer Sprache geschrieben; pag. 42., unten: τισὶ δὲ λόγοις καὶ κενοφωνίαις ὕστερον ἐν τῇ βίβλῳ ἀπατᾷ λέγων, μηδεὶς ζητήσῃ τὴν ἑρμηνείαν, ἀλλ' ἢ μόνον ἐν τῃ εὐχῇ τάδε λεγέτω, καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραϊκῆς διαλέκτου μετενέγκας, ὡς ἀπὸ μέρους κατειλήφαμεν οὐδὲν ὄντα τὰ παρ' αὐτοῦ φανταζόμενα. Φάσκει γὰρ λέγειν: Ἀβὰρ, Ἀνίδ, Μωὶβ κ. τ. λ. Obgleich diese Worte wegen ihres schlechten Styles etwas dunkel sind, so beweisen gute Gründe, daß an ein griechisches Original der Schrift Elxai's gedacht werden muß. Denn hätte er sein Buch in derselben Sprache geschrieben, in welcher das angeführte Gebet verfaßt ist, so wäre es rein unbegreiflich, wie er sagen konnte, Niemand solle nach dem Sinne des letzteren fragen, sondern nur die Worte aussprechen. Jeder würde in diesem Falle das Gebet eben so gut, als das Buch, in dem es stand, verstanden haben. Folglich muß dieses nothwendig in einer anderen Sprache, d. h. in griechischer (denn nur zwischen hellenischer und chaldäischer ist zu wählen) geschrieben gewesen seyn. Der Satz: καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραϊκῆς διαλέκτου μετενέγκας besagt, wie wir auch in der Uebersetzung ausgedrückt haben: er trug die chaldäischen Worte über in sein (griechisch geschriebenes) Buch, was er um so eher thun konnte, weil nach seiner Behauptung nicht das Verständniß des Sinnes, sondern nur der mechanische Gebrauch der Worte für den Beter erforderlich war. Endlich die Uebersetzung derselben rührt von Epiphanius her. Aber sie ist unrichtig. Denn wie kann Anid ταπείνωσις, und dann wieder ἀπὸ ταπεινώσεως, wie kann Nochile zugleich τῆς κατακρίσεως αὐτῶν und ἐν κατακρίσει, wie kann endlich Selam ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως bedeuten? Die Entzifferungsversuche, welche Scaliger und Petavius ge-

macht haben, kann man im zweiten Bande der Ausgabe des letzteren, pag. 38., nachlesen. Sie genügen beide gleich wenig, theils weil sie keinen guten Sinn herausbringen, theils weil sie nicht alle Consonanten des chaldäischen Originals wiedergeben. Um eine bessere Erklärung zu erzielen, müssen zwei Punkte zum Voraus festgestellt werden, nämlich erstens: die Wortabtheilung, welche Epiphanius gibt, hat durchaus kein Gewicht, und kann beliebig verändert werden, eben weil sie bloß von dem griechischen Vater herrührt; denn in dem Originale Elxai's standen die Worte, wie in allen alten Büchern, ohne Unterscheidung gedrängt auf einander, und die Trennung derselben hing bloß von der Geübtheit des Lesers ab. Ebensowenig kommt auf die Vokale an, da die Aussprache der alten Juden, und ihr Verhältniß zu der neueren Akzentuation uns unbekannt ist. Dagegen beruht Alles auf den Consonanten; wenn wir nun eine Erklärung geben, welche zugleich die letzteren in der richtigen Aufeinanderfolge wiedergibt, und einen tüchtigen Sinn zu Tage fördert, so ist anzunehmen, daß dieselbe richtig sey. Wir glauben sie wirklich zu besitzen; sie lautet so:

עֲבַר עָנִי דְמֵאַב נַחֲלָה וְאָשָׁם עָנִי דְאָשָׁם נַחֲלָה מֵאָב עָנִי תַעֲבַר סֶלָה.

das heißt:

Transeat miseria a patre profecta, haereditas culpae, miseria culpae, hereditas patris, miseria transeas. Selah.

Jeder Consonant der griechischen Worte ist in dieser Erklärung wiedergegeben, und ich hoffe, man wird mir zugestehen, daß auch der Sinn passend sey. Die Wiederholung derselben Ausdrücke ist in den jüdischen Gebeten gar häufig; ich will nur ein einziges Beispiel anführen, das aus dem nächsten besten jüdischen Gebetbuch genommen ist.

לִפוּרְקָנָךְ סַבָּרִית יְהוָה יְהוָה לִפוּרְקָנָךְ סַבָּרִית סַבָּרִית יְהוָה לִפוּרְקָנָךְ׃

Auxilium tuum spero Jehovah, Jehovah auxilium tuum spero, spero Jehovah auxilium tuum. Man erinnere sich

auch an den Ausspruch Jesu Christi: μὴ βαττολογήσετε! Matth. VI. 7.

Man sieht, daß die Uebersetzung des Epiphanius nicht richtig ist, und folglich auch, daß dieser Vater das Chaldäische entweder gar nicht, oder nur wenig verstand, und daß, was als der letzte Beweis angesehen werden darf, die Schrift Elxai's, aus welcher er seine Nachrichten zog, nicht in chaldäischer, sondern in griechischer Sprache verfaßt war, denn sonst hätte er sie nicht ausschreiben können.

Epiphanius sagt, Elxai habe zu Trajan's Zeiten geblüht: ἐν χρόνοις Τραϊανοῦ βασιλέως, μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος παρουσίαν. Diese Zeitbestimmung ist nicht gar genau, noch macht sie dem Geschichtschreiber der Ketzereien sonderliche Ehre. Denn wer zwei so weit auseinander liegende Ereignisse, wie die Geburt des Erlösers und die Regierung Trajan's, in solche Verbindung bringt, zeigt, daß er von der Chronologie eben nicht viel versteht. Dennoch ist sie gewiß richtig, denn sie wird auch noch durch die Stelle pag. 40., gegen unten, bestätigt: ὑποκριτὰς δὲ εἶναι διδάσκει, φήσας μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, εἰ καὶ παρατύχοιεν εἴδωλα προσκυνῆσαι, καιροῦ ἐνστάντος διωγμοῦ, ἐὰν μόνον ἐν τῇ συνειδήσει μὴ προσκυνήσῃ. Dasselbe wird auch durch ein Citat aus Origenes bei Eusebius, histor. ecclesiast. Lib. VI, cap. 38., bestätigt. Diese Vorkehr zwingt uns, auf eine Zeit wüthender Verfolgung zu schließen, wo das Leben nur durch Untreue gegen den Glauben erkauft werden konnte. Dieß paßt einzig auf die Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels unter Titus und der Rebellion unter Bar Chochba, dem Sohne des Sternes, und namentlich auf die Regierung Trajan's, der, sonst so milde gegen seine Unterthanen, die Juden mit unmenschlicher Grausamkeit verfolgte, und dadurch Anlaß zu der so eben genannten Empörung gab. cfr. Jost, Bd. III. pag. 218.

Wenn nun Elxai etwa im Anfange oder in der Mitte

der Regierung dieses Kaisers blühte, so muß er, da er gewiß nach der jüdischen Sitte nicht als unbärtiger Jüngling, sondern als Mann sein Prophetenamt begann, die Zerstörung des Tempels noch in seiner Kindheit erlebt haben.

Merkwürdig ist, daß Origenes dem Simon Magus denselben Vorwurf macht, der in der ebenangeführten Stelle gegen Elxai erhoben wird. Contra Celsum pag. 282. sagt er: ὑπὲρ τοῦ πλείονας ὑπαγαγέσθαι ὁ Σίμων, τὸν περὶ τοῦ θανάτου κίνδυνον, ὃν χριστιανοὶ αἱρεῖσθαι ἐδιδάχθησαν, περιεῖλε τῶν μαθητῶν, ἐναδιαφορεῖν αὐτοὺς διδάξας περὶ τὴν εἰδωλολατρίαν. Diese Uebereinstimmung ist gewiß nicht zufällig, und darf ebensowenig als eine Frucht gemeinschaftlicher Feigheit betrachtet werden; denn nimmermehr wird ein Mann, der als Prophet auftritt, wie Elxai, oder der gar mit dem Plane umgeht, eine neue Religion zu stiften, wie Simon, sich so weit vergessen, daß er das Vertrauen auf göttliche, aus Lebensgefahr errettende, Hülfe mit Füßen tritt, und die Todesfurcht oder die Feigheit zur ersten Triebfeder macht. Ein solcher Prophet würde in aller Welt nicht einen einzigen Anhänger bekommen. Vielmehr müssen beide jene Regel aus ihrem Dogma gerechtfertiget haben. Auf welche Weise, ist leicht zu zeigen. Wir berufen uns auf eine schon oben angeführte Stelle Philo's, wo er gegen eine Parthei alexandrinischer Allegoristen eifert, welche den allgemein angenommenen Grundsatz, daß die höhere Wahrheit nicht in dem Wortsinne der heiligen Schriften, auch nicht in den Gebräuchen liege, sondern einzig in dem Geiste und in der Tiefe der Erkenntniß zu suchen sey, bis zu der kühnen Behauptung ausdehnten, alle Aeußerlichkeiten des Glaubens, wie der Sabbath, die Opfer, die Ceremonialgesetze, gehören nicht zu dem inneren Wesen der Religion, sondern seyen als eine bloße Hülle zu betrachten, welche nur für den großen Haufen gut sey, der eines Gängelbandes bedürfe, und zu welchem sich

natürlicherweise keiner von jenen Philosophen rechnete. Man kann nicht läugnen, daß dieser Satz richtig aus der (allgemein zugestandenen) Prämisse abgeleitet ist, aber er widersprach den Eindrücken der Erziehung, welche den Juden fest an das Gesetz, als eine göttliche Offenbarung, fesselte, er griff die jüdische Kirche in ihren Grundfesten an, und wurde deßwegen von den besonneneren Allegoristen durch Sophistereien umgangen, wie aus Philo's Werken zu ersehen ist, cfr. de migrat. Abrah. Pf. III. 452. Dennoch ist er zu Jesu Christi Zeit auch in Palästina verbreitet gewesen, wie die Briefe Pauli, und das Evangelium Johannis beweisen. Man vergleiche 2. Cor. III. 6.: ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ Πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Ebenso Joh. VI. 63.: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν, womit noch verglichen werden kann 1. Cor. XV. 45., Galat. III. 21.

Wer möchte läugnen, daß Simon und Elxai aus diesem nämlichen Grundsatze die Lehre gefolgert haben, die oben bezeichnet wurde? Ihre Anhänger konnten, wenn die Noth eintrat, an den heidnischen Opferschmäusen Theil nehmen; sie konnten selbst in Zeiten der Verfolgung die Götzen verehren; denn diese waren für denjenigen, der die Sachen nach jenem Grundsatze betrachtete, ein bloßes Stück Holz oder Stein, das Fleisch der Opferthiere war nichts als Fleisch; die Theilnahme selbst war bloß ein äußerlicher, an sich gleichgültiger Akt, und wurde erst dann zur Sünde, wenn das Gemüth, wenn das innerste Bewußtseyn das billigte, was die Hand oder der Mund, wegen äußeren Zwanges, thun mußte. Allein eben dieß schließt die Regel Elxai's aus.

Epiphanius berichtet weiter: Elxai habe sich mit den Ossenern verbunden. Συνήφθη δὲ τούτοις (scil. τοῖς Ὀσσηνοῖς) μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ. Weiter unten, Haeres.

LIII. pag. 461., wird statt Ὀσσηνοὶ, Ὀσσαῖοι geschrieben. Daß diese Ossener oder Osseer mit den Ἐσσηνοὶ oder Ἐσσαῖοι des Philo und Josephus eine und dieselbe Sekte seyen, hat von den Neueren noch keiner bezweifelt. Denn obgleich Epiphanius die Ἐσσηνοὶ (zehnte Häresis pag. 28.) als eine besondere Sekte behandelt, und also auch von den Ὀσσηνοὶ unterscheidet, so hat dieß durchaus nichts zu bedeuten. Seine Nachrichten von den Ἐσσηνοὶ sind im höchsten Grade nichtsbesagend, und enthalten keinen einzigen Zug von dem, was uns Philo und Josephus über die Essäer berichten, während seine Angaben über die Ossener diesen beiden Quellen unstreitig weit näher kommen. Zudem ist der Unterschied zwischen den Namen Ὀσσηνοὶ und Ἐσσηνοὶ, besonders bei dem beständigen Wechsel in der hebräischen Aussprache, und der örtlichen Verschiedenheit des Dialektes so unbedeutend, daß man schon aus diesem Grunde auf Idendität schließen muß. Epiphanius machte, vom blinden Eifer der Rechtgläubigkeit getrieben, aus beiden Namen, die er wohl verschieden aussprechen hörte, oder geschrieben fand, zwei Sekten, um nur recht viele Ketzereien auf einander zu stapeln, von welchem Streben sein ganzes Werk hinlänglich Zeugniß ablegt. Sonst versucht er auch eine Erklärung des Namens, indem er das Wort Ὀσσηνοὶ von Stärke, also von עז ableitet: τὸ γένος τῶν Ὀσσηνῶν ἑρμηνεύεται διὰ τῆς ἐκδόσεως τοῦ ὀνόματος: στιβαρὸν γένος. Allein dieß ist seine, nicht unsere Erklärung, deren Gründe wir oben angegeben haben.

Dagegen halte ich seine Behauptung: Elxai habe sich mit den Essäern verbunden, für wahr. Diese Nachricht setzt nämlich zwei Dinge voraus, erstens, daß Elxai gewisse Ansichten hegte, die mit der essäischen Lehre nicht übereinstimmten, denn sonst wäre er von Anfang an, seinem Glauben nach, ein Essäer gewesen; und zweitens, daß er in den wesentlichsten Punkten mit ihnen einig war; denn sonst konnte er sich nicht

mit ihnen verbinden. Eine Vereinigung ist nur unter den angegebenen Umständen denkbar. Diesen beiden Bedingungen genügt nun die Darstellung des Kirchenvaters vollkommen. Elxai stimmte mit den Essäern nicht überein, indem er die Ehe begünstigte, während der angesehenste Theil jener die Fleischeslust gänzlich verwarf. Ferner verlangt er, man solle sich bei dem Gebete nach Jerusalem kehren, während die Essäer, Josephus zu Folge, ihr Gesicht gegen Osten und die aufgehende Sonne wandten. Man muß gestehen, daß dieß nur unbedeutende Abweichungen sind, denn der geringere Theil der Essäer lebte ja in der Ehe, und die Stellung des Körpers bei dem Gebete hat nicht viel zu besagen. Wichtiger ist der dritte Unterschied. Josephus berichtet von den Essäern, **de bello II. cap. VIII. §. 10.:** *Καταφρονηταὶ δὲ τῶν δεινῶν, καὶ τὰς μὲν ἀλγηδόνας νικῶντες τοῖς φρονήμασι, τὸν δὲ θάνατον, εἰ μετ' εὐκλείας προσίοι, νομίζοντες ἀθανασίας ἀμείνω. Διήλεγξε δὲ αὐτῶν ἐν ἅπασι τὰς ψυχὰς ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος· ἐν ᾧ στρεβλούμενοι καὶ λυγιζόμενοι, καιόμενοί τε καὶ κλώμενοι, καὶ διὰ πάντων ὁδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἵνα ἢ βλασφημήσωσι τὸν νομοθέτην, ἢ φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων, οὐδέτερόν τι ὑπέμειναν παθεῖν, ἀλλ' οὐδὲ κολακεῦσαί ποτε τοὺς αἰκιζομένους ἢ δακρῦσαι. Μειδιῶντες δὲ ἐν ταῖς ἀλγηδόσι, καὶ κατειρωνευόμενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων, εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν, ὡς πάλιν κομιούμενοι.* Solche Männer mochten eben nicht geneigt seyn, die vorsichtige Regel Elxai's zu befolgen. Allein andererseits darf man auch nicht vergessen, daß der Orden durch die furchtbaren Ereignisse unter Titus nothwendig einige Veränderungen erlitten haben muß, daß seine Mitglieder durch die unmenschliche Behandlung der Römer nachgiebiger geworden seyn dürften, und vor Allem, daß die Lehre vom *πνεῦμα*, die wir oben angedeutet, begünstiget durch den Untergang des Tempels und des mit ihm unzertrennlichen Ceremoniendienstes,

Elxai's vorsichtiger Behauptung bei den späteren Essäern Eingang verschafft haben mag.

Dagegen stimmt unser Prophet mit den Essäern überein, erstens, in dem Verbote, Fleisch zu essen: ἀρνούμενος τὴν παρὰ Ἰουδαίοις σαρκοφαγίαν, denn auch nach Josephus und Philo's Bericht aßen die Essäer bloß Brod und Früchte. Zweitens, in der Verwerfung aller blutigen Opfer, und der darauf bezüglichen Tempelceremonien: ἀναθεματίζει μὲν γὰρ θυσίας καὶ ἱερουργίας, ὡς ἀλλοτρίας οὔσας θεοῦ, καὶ μήτε ὅλως θεῷ ἐκ τῶν πατέρων καὶ τοῦ νόμου ποτὲ προσενεχθεῖσας. Dieß ist ein sehr wichtiger Zug; denn der Opferdienst kann als der Kern des alten Judenthums betrachtet werden. Hätten die Essäer blutige Opfer dargebracht, so würden sie sich nie mit einem Manne verbunden haben, der dieselben verwarf. Wir haben also hier noch einen letzten Beweis dafür, daß unsere obige Ansicht von diesem Punkte richtig ist. Die Worte ὡς ἀλλοτρίας οὔσας — προσενεχθεῖσας haben ohne Zweifel den Sinn: Opfer seyen weder durch das Gesetz geboten, noch von den Urvätern, von welchen die Genesis berichtet, dargebracht worden; denn wenn gleich der Wortsinn des Pentateuchs davon spreche, so sey dieß nur eine Hülle, oder eine symbolische Darstellung tieferer, überschwenglicher Wahrheit, welche nichts von äußerlichen Ceremonien wisse. Elxai muß also die Allegorie geübt, er muß sie noch viel weiter ausgedehnt haben, als Philo, der zwar auch einen tieferen Sinn in den Ritualgesetzen und in jenen Erzählungen der Genesis fand, aber doch zugleich nebenher den Wortsinn gelten läßt. Auf dieselbe Weise sind die folgenden Sätze zu verstehen, wo er sagt, das Feuer sey Gott zuwider: τὸ πῦρ ἀλλότριον θεοῦ εἶναι φάσκων. Offenbar ist hier das Feuer nicht an und für sich, sondern als Werkzeug des blutigen Opferdienstes genommen. Um dieses Verwerfungsurtheil auf eine sinnliche oder allegorische Weise zu rechtfertigen, beruft

er sich auf das täuschende Flimmern eines nächtlichen Feuers, vielleicht auch des Irrlichtes, das den Reisenden irre führe, und viel näher erscheine, als es wirkich ist, während das Murmeln der Quellen nie täuschen kann, und immer ein nahes Wasser, das größte Labsal des Wanderers in der Wüste, verräth.

Drittens ist auch seine hohe symbolische Verehrung des Wassers essäisch, denn Josephus berichtet ja von den Essäern ausdrücklich, daß sie ihre Waschungen, also auch die heilige Kraft des Wassers, über Alles erheben.

Wir kommen zu den Eidschwüren. Josephus sagt, daß die Essäer gar nicht schwören. **Ibidem** §. 6.: τὸ ὀμνύειν αὐτοῖς περιΐσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες. Nur eine einzige Ausnahme machen sie von dieser Regel, nämlich bei der Einweihung in den dritten Grad des Ordens. **Ibidem** §. 7.: πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς ὅρκους ὀμνύουσι φρικώδεις. Mit der Stelle bei Epiphanius muß es dieselbe Bewandtniß haben. Denn wozu mochte Elxai Schwurformeln in seinem Buche angeben, wenn sie nicht für einen bestimmten Zweck berechnet waren. Und dieser Zweck kann wohl nichts Anderes seyn, als die Aufnahme in den Orden, dem er vorstand. Allem Anscheine nach haben wir in jener Stelle des Kirchenvaters den essäischen Schwur, welchen die neuen Mitglieder des Ordens bei ihrem Eintritte leisten mußten. Diese Vermuthung wird auch durch den Inhalt desselben bestätiget. Es sind zwei. Der erste umfaßt: Salz, Wasser, Brod, die Erde, den Himmel, den Aether, die Winde, lauter Dinge, die auch in der alexandrinischen Theosophie und in der essäischen Lehre, so weit wir sie kennen, hoch gefeiert sind. Das Salz spielt eine wichtige Rolle in jedem Opferdienste, namentlich in dem mosaischen. Philo ist voll von dem Preise seiner tiefen Bedeutung; er nennt es z. B., **de Victimis, Mang. II.** 240., oben, das Sinnbild der

ewigen Dauer der Welt: οἱ ἅλες διαμονῆς τῆς τῶν συμπάντων σύμβολα, und sein erhabener symbolischer Sinn schimmert auch im neuen Testamente mehrfach durch, z. B. Matth. V. 13. ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, womit zu vergleichen Mark. IX. 50., und Colos. IV. 6. Das Brod ist der Essäer heilige Speise, und zugleich Symbol des Bruderbundes; denn erst, wenn der Novitze die Jahre der Prüfung überstanden, und jene furchtbaren Eide geschworen hat, darf er an dem gemeinsamen Mahle, das aus Brod bestand, Theil nehmen. Die erhabene Bedeutung des Wassers und der Waschungen, zu denen es diente, ist schon angegeben worden. Die übrigen vier Punkte umfassen die alexandrinische Eintheilung der Welt; die Erde ist, wie Philo sagt, der Sterlichen Heerd; der Luftraum, denn so muß ἄνεμος genommen werden, ist der Wohnort der niederen Geister, welche in beständiger Ebbe und Fluth auf die Erde herniedersteigen und sich verkörpern, oder wieder geläutert in die Heimath kehren; der Aether ist das Haus der Himmlischen und Reinen, der Augen und Ohren des Höchsten; der Himmel ist die Königsburg Gottes: τὸ βασίλειον Θεοῦ. Der zweite Schwur umfaßt vier Glieder des ersten, nämlich: Salz, Wasser, die Erde und den Himmel, zu diesen kommen noch die Geister, oder die Himmlischen, welche in dem ersten Schwure nicht genannt, sondern bloß durch die Bezeichnung ihres Wohnortes angedeutet werden; weiter die heiligen Engel des Gebetes, sonst die Engel des Angesichtes genannt, welche, sieben an der Zahl, die Gebete der Sterblichen vor den Thron des Allmächtigen tragen; endlich noch das Oel. Dieses ist unter allen übrigen Gegenständen des Gottesdienstes bei Weitem das Heiligste. Es ist das Symbol der Wohlgefälligkeit vor dem Höchsten. Denn Gott hat ja im Gesetze verboten, es bei irgend einer traurigen Ceremonie, namentlich bei Sündopfern, zu gebrauchen. Aus diesem Grunde hält es auch der Essäer mit der größten

Sorgfalt ferne von sich, weil er den fluchbeladenen Leib für unwürdig ansieht, von dem heiligsten aller Symbole berührt zu werden. Dagegen kann er es in seinen Eidesformeln nennen, eben wegen seiner erhabenen Bedeutung.

Sind nun diese beiden Schwüre gleich an Würde, oder hat der eine vor dem anderen den Vorzug? Ich, für meinen Theil, glaube das letztere, und halte den zweiten Schwur für heiliger; denn im ersten wird nur die Wohnung der Himmlischen genannt, im zweiten diese selbst; im ersten kommen drei Symbole vor, welche zur gemeinen Nahrung der Menschen dienen, Brod, Wasser, Salz; im zweiten dagegen wird das Brod, offenbar das geringste von den anderen, ganz übergangen, an seine Stelle tritt das Oel, das hochheilige, das kein sündiger Mensch, nach der Essäer Lehre, berühren darf. Ich bin geneigt, anzunehmen, daß der erste Schwur bei Einweihung in die niederen Grade des Ordens, der zweite dagegen bei der höchsten Weihe gebraucht wurde. Dieß ist jedoch, wie Jeder sieht, eine bloße Vermuthung, und soll auch nicht für mehr gelten.

Noch haben wir die Theologie Elxai's, oder seine Lehre von Gott übrig. Er gab sich für die verborgene Kraft Gottes aus, oder wurde wenigstens von seinen Anhängern dafür gehalten. Sein Name deutet auf diesen Glauben hin, denn Elxai, oder, chaldäisch geschrieben, חֵיל כְּסִי, heißt wörtlich, wie auch Epiphanius sagt, *δύναμις ἀποκεκαλυμμένη*, verborgene Kraft. Aber der Ausdruck ist dunkel; denn sofern sich eine göttliche Kraft mit dem Menschen Elxai verbunden hatte, war dieselbe keine verborgene mehr, wie es scheint, sondern eine offenbare. Die Erklärung ist möglicher Weise doppelt: entweder bezeichnet der Name Elxai eine früher, etwa seit der Schöpfung Anfang, verborgen gewesene Kraft, die jetzt erst offenbar geworden (das Particip. Pehil כְּסִי wäre dann auf die vorvergangene Zeit zu beziehen), oder bedeutet er eine

Kraft, die in ihrer vollen Herrlichkeit erst in Zukunft geoffenbaret werden soll, jetzt aber noch theilweise verborgen ist. Nach dieser Erklärung würde bei den Anhängern Elxais der Glaube vorausgesetzt, daß er schon seit seinem ersten Auftreten ein erhabener Prophet, ein Mann Gottes gewesen sey, allein daß seine übermenschliche Herrlichkeit und Größe, oder der Gott, der in ihm verborgen wohne, sich erst nachher entfalten werde. Ich glaube, daß diese Ansicht von den Worten, von Seiten der Sprache und des Zusammenhanges, am besten gerechtfertiget werden kann. Um dieselbe besser zu verstehen, müssen wir noch Elxai's Lehre vom Logos oder Christus prüfen. Es kommen hier mehrere andere Stellen in Betracht, welche wir oben noch nicht gegeben haben. Häresis 53., pag. 461., führt Epiphanius dieselbe Sekte, die er in der 19. Häresis unter dem Namen der Ossener behandelt hatte, noch einmal auf: „Die Sampsäer, auch Elcesaiten genannt, von denen schon oben die Rede war, sind eine Sekte, welche in dem Lande Peräa, über dem todten Meere, in Moabitis und um den Fluß Arnon wohnen. Sie geben den Elxai für ihren Lehrer aus. Noch bis auf meine Tage lebten zwei Schwestern aus seinem Geschlechte, welche wie Göttinnen verehrt werden, weil sie aus gebenedeitem Samen erzeugt seyen. Das Buch gebrauchen die Ossener, die Ebioniten und die Nazarener, besonders hohes Gewicht legen aber die Sampseer darauf. Diese sind weder Juden, noch Christen, noch Hellenen, sondern haben von Allen Etwas, so daß sie eigentlich nichts rechtes sind. Auch behaupten sie, noch ein anderes Buch zu besitzen, das sie dem Bruder Elxai's zuschreiben. Sie glauben an einen Gott, und verehren ihn mit gewissen Waschungen, sonst hängen sie dem Judenthume an. Einige von ihnen enthalten sich, von Allem zu essen, was Odem hat; für Elxai's Geschlecht gehen sie willig in den Tod." — Nun spricht Epiphanius von den beiden Schwestern aus seinem Stamme, von

der weitgetriebenen Verehrung, in welcher sie gestanden, und fährt einige Linien weiter unten so fort: „Sie lassen die Propheten so wenig gelten, als die Schriften der Apostel, denn Alles ist bei ihnen Trug. Das Wasser verehren sie fast göttlich, indem sie sagen, das Leben komme aus ihm. Christus bekennen sie nur dem Namen nach, und erklären ihn für eine Creatur, die da und dort erscheine. Zuerst habe er den Leib Adams sich angebildet (so sind die Worte zu nehmen: καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ), und ziehe denselben wieder an, wenn es ihm beliebe. Sein Name sey Christus, eine Schwester von ihm ist der heilige Geist, eine weibliche Gestalt, 96 Meilen hoch, 24 breit, u. s. w., gerade wie auch Christus selbst." — Der Satz: ὡς θεὸν ἡγοῦνται σχεδὸν τὸ ὕδωρ, φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου, ist nicht kosmologisch zu nehmen, als theilten die Sampseer das alte hellenische Philosophem, daß die Welt aus dem Wasser entstanden sey, — denn wie sollte man dieses unter Juden suchen, — sondern ζωὴ hat ohne Zweifel hier dieselbe Bedeutung, welche dieses Wort unzähligemale im neuen Testamente hat, — geistiges Leben, die Veredlung, die Wiedergeburt des Menschen, was vortrefflich mit ihrer hohen Verehrung der heiligen Waschungen übereinstimmt. Denn nach allen Anzeigen glaubten sie, daß die göttliche Kraft, welche von oben herab die Menschen zum Guten anleitet (τὸ πνεῦμα, τὸ ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν, wie Philo sagt), vermittelst des Wassers, oder der häufigen Waschungen in die Seelen einströme. Die Worte καὶ οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι, bestätigen unseren schon mehrmals ausgesprochenen Satz, daß Mosis Schriften von allen Allegoristen und mystischen Partheien unendlich höher gestellt wurden, als die Propheten; nur gingen hierin die Sampseer oder Ossener weiter als Philo. Die Vergleichung: οὔτε ἀποστόλους, ist unsinnig; denn was Epiphanius hier sagt, ließ sich, da von einer jüdischen Parthei

die Rede ist, gar nicht erwarten; es ist ungefähr so viel, als wenn ein asiatischer Schriftsteller den Christen vorwerfen wollte: sie ehren weder Mahomed, noch Zoroaster. Solche Stellen sind auf Rechnung des Mangels an Geschmack, und des schlechten Styles zu schreiben, von welchen beiden Fehlern man bei Epiphanius so häufige Spuren findet, besonders auch in unserer Stelle. Weiter oben sagt er z. B., ohne im Vorhergehenden das geringste von Elxai's Buch berichtet zu haben: κέχρηνται δὲ τῇ βίβλῳ ταύτῃ καὶ Ὀσσαῖοι, καὶ Ἐβιωναῖοι, als ob Jedermann wüßte, was mit den Worten τῇ βίβλῳ ταύτῃ gemeint sey. Diese Nachläßigkeit läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß Epiphanius immer das Buch Elxais im Kopfe hatte, so oft er auf die in Palästina wohnenden jüdischen oder christlichen Sekten zu reden kommt; denn wenn der Geist des Schriftstellers vorzugsweise auf einen Punkt hingerichtet ist, vergißt er sich leicht, und bringt die eigene Gemüthsstimmung oder den Lieblingsgegenstand auf das Papier, statt die logische Ordnung zu beobachten; durch welche allein der Leser gefesselt wird. Was wir hier sagen, ist keine leere Vermuthung, sondern wird durch unzweideutige Stellen bestätiget. So oft Epiphanius von den bedeutendsten Sekten Judäas redet, kommt er auf Elxai und sein Buch zurück. Wir wollen gleich die Beweise für diesen wichtigen Satz beibringen. In der 30. Häresis, welche von den Ebioniten handelt, sagt er pag. 126., unten u. flg.: „Zuerst lehrte Ebion, daß Christus aus dem Saamen eines Mannes, nämlich Josephs, erzeugt sey. Später aber geriethen seine Anhänger (die Ebioniten) auf andere unstatthafte Meinungen von Christus. Ich glaube, dieß kam daher, weil Elxai, der falsche Prophet, den die Sampseer, Ossener oder Elcesaiten verehren, Eingang bei ihnen fand (ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς Ἠλξαῖον), von welchem sie nun auch seine wunderlichen Meinungen über Christus und den heiligen Geist annahmen. Denn

nun behaupteten Einige von ihnen, daß Christus Adam sey, nämlich jener erste Mensch, der von Gott gebildet, und durch seinen Hauch beseelt wurde. Andere hinwiederum sagen, er sey eine himmlische Natur, vor allem anderen geschaffen, ein Geist, erhaben über die Engel, Herrscher über Alles, und werde Christus genannt; eigentlich sey die obere Welt sein Gebiet (τὸν ἐκεῖσε αἰῶνα κεκληρῶσθαι), aber er steige auch auf diese herab, wenn es ihm beliebe, sey in Adam gekommen (ἐν Ἀδὰμ ἦλθε), und vor den Patriarchen, mit einem Leibe bekleidet, erschienen. Und wie er (in der Urzeit) Abraham, Isak und Jakob genaht, so sey er am Ende der Zeiten wiedergekommen, mit demselben Leibe Adams angethan (den er schon früher trug), den Menschen erschienen, gekreuziget worden, gestorben, und wieder erstanden."

Man merke wohl, zuerst hatte die christliche Sekte der Ebioniten nur ärmliche Ansichten von Christi Würde. Aber dieß änderte sich, als Elxai auf sie Einfluß erhielt. Ihre mystischen Begriffe vom Logos stammen aus dieser Schule. Epiphanius muß also aus Elxai's Buche gewußt haben, daß er gerade die Dogmen lehrte, welche in den nächstfolgenden Worten den Anhängern Ebions beigemessen werden. Für's zweite ist die Entgegensetzung: τινὲς μὲν ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσιν — und ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν, ἄνωθεν μὲν ὄντα κ. τ. λ., falsch. Dieselben, welche Christus für Adam erklärten, hielten ihn für die himmlische Gestalt, welche den Vätern in der Urzeit erschienen sey; denn der eine Satz hängt mit dem anderen auf das genaueste zusammen, wie Epiphanius in der 53. Häresis selbst anerkennt: Χριστὸν κτίσμα ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται.

In dieselbe Verbindung, wie mit den Ebioniten, bringt nun Epiphanius unseren Elxai mit allen anderen mystischen

Sekten Judäas zusammen. Pag. 43., unten: *Συνῆπται οὗτος πάλιν ὁ Ἠλξαὶ, τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις, μετέπειτα γεγονόσι. Καὶ κέχρηνται αὐτῷ τέσσαρες αἱρέσεις, ἐπειδὴ θέλγονται τῇ αὐτοῦ πλάνῃ· Ἐβιωναίων τε, καὶ τῶν μετέπειτα Ναζωραίων, Ὀσσηνῶν τε τῶν πρὸ αὐτοῦ ἢ σὺν αὐτῷ, καὶ Ναζωραίων τῶν ἄνω μοὶ προδεδηλωμένων.* Dieß ist falsch, und wenn Epiphanius nicht in den Tag hineingeschrieben, sondern auf seine Worte ein wenig Achtung gegeben hätte, würde er sich selbst nie auf eine so unbegreifliche Weise widersprochen haben. Denn die *ἄνω προδεδηλωμένοι Ναζαραῖοι* sind dieselbe jüdische Sekte, welcher die 18. Häresis (pag. 38.) geweiht ist, und von welcher Epiphanius gerade in unserer Stelle, und nur einige Worte nachdem er sie mit Elxai in Verbindung gebracht, behauptet, sie sey schon vor des Erlösers Erscheinung, also lange Zeit vor Elxai (der erst unter Trajanus auftrat) bestanden. Dasselbe gilt von den Ossenern, welche mit den uralten Essäern eins sind, so wie von den christlichen Nazarenern, welche nach Häresis XXIX. eine der ältesten christlichen Partheien Judäas gewesen seyn sollen. Und wenn die sogenannten Ebioniten auch nicht älter seyn sollten, als Elxai, was ich gar nicht für wahrscheinlich halte, so ist doch gewiß, daß sie mit diesem Propheten nichts zu schaffen hatten, weil sie Christus verehrten, und nicht Elxai, der ihnen nur ein Lügenprophet seyn konnte. Woher nun diese auffallende Nachläßigkeit des christlichen Vaters? Denn auch die Thorheiten der Schriftsteller haben ihren guten Grund, der für den Geschichtsforscher oft so wichtig ist, als eine offene Wahrheit. Es ist ein leichtes, denselben aufzudecken. Epiphanius hatte das dunkle (obwohl sehr wahre) Gefühl, daß die mystischen Dogmen der palästinischen Sekten, und zwar namentlich der christlichen, in einem sehr innigen Verhältnisse zu der Lehre Elxai's, oder vielmehr der essäischen Schule

stehen; weil er sich aber diesen Zusammenhang, als ein Mann ohne allen prüfenden und vereinigenden Geist, nicht klar machen konnte, half er sich mit dem zweideutigen Ausdrucke *συνάπτεσθαι*, der überall wiederkehrt, und nur einen sehr allgemeinen Sinn hat. Für's zweite kannte er die Lehre Elxai's bei Weitem am besten, weil er für dieselbe die tüchtigste Quelle hatte, nämlich Elxai's eigenes Buch, das ihm nach allen Anzeigen sehr gut bekannt war. Darum nahm er ihn nun zum Maßstab für jedes mystische Dogma, das ihm bei anderen Partheien aufstieß, gleichwie auch wir früher unbekannte Erscheinungen, die mit bereits bekannten Aehnlichkeit haben, nur gar zu leicht an diese anreihen, oder gar von ihnen ableiten. Hieraus folgt ein für die Sicherheit unserer Untersuchung sehr wichtiges Resultat. Wenn nämlich Epiphanius sagt, diese oder jene Sekte habe ein gewisses Dogma geglaubt, nachdem sie sich mit Elxai verbunden, so dürfen wir fest überzeugt seyn, daß unser Vater dasselbe in Elxai's Schriften in derselben Gestalt gefunden hatte, denn sonst würde er ihn nicht herbeigezogen haben. Dieser Satz bürgt uns dafür, daß jene Behauptungen, welche in der 30. Häresis den Ebioniten beigemessen werden, auch dem elcesäischen, oder vielmehr essäischen Dogma angehören.

Ich hoffe, Niemand wird mir abstreiten, daß alle diese Schlüsse aus richtigen Vordersätzen richtig abgeleitet sind, und daß namentlich das erstere Resultat von außerordentlicher Wichtigkeit ist. Wir werden dasselbe in seinem vollen Umfange im dritten Theile der Geschichte des Urchristenthums ausführen; vor jetzt wenden wir uns zu der Christologie Elxai's, zu deren Schilderung der Weg nun vollkommen gebahnt ist. Elxai lehrte: Christus (d. h. der Logos) sey eine ewige, über Alles erhabene göttliche Schöpfung geistiger Art: *λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα* (pag. 127.).

Sein eigentliches Reich ist die obere Welt, der Himmel. Ibidem: καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι. Dennoch zeigt er sich auch auf Erden; er ist in Adam erschienen: ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθεν, ibid. Wie? ist pag. 461. gezeigt: πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, welche Worte, wie wir oben schon gesagt, nicht den Sinn haben: er sey der Bildner gewesen, der den Leib des ersten Erdgebornen schuf, sondern vielmehr: er selbst sey der erste Adam, aber nicht der gefallene Erdgeborne γηγενής, denn dieß wäre ja die größte Thorheit, welche besonders von Mystikern nie ausgesprochen worden ist, sondern der himmlische, der Ideal- oder Urmensch: ὁ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἄνθρωπος, von dem Genes. I. 27. die Rede ist. Als solcher und in derselben urbildlichen Adamsgestalt erschien er in den alten Zeiten oftmals, pag. 461.: καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι (sc. τὸ σῶμα Ἀδὰμ) ὅτε βούλεται, und pag. 127.: καὶ τοῖς Πατριάρχαις ἐφαίνετο, ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Er wird auch in der ersehnten Zeit des Heiles wiederkommen; denn sein Name ist ja Christus, d. h. Messias. Die Worte: ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε, καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη, καὶ ἀνέστη, καὶ ἀνῆλθεν, gehören, wie Jedermann sieht, nicht hieher; denn dieß glaubten die Ebioniten nicht: ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς Ἠλξαῖον, sondern als Christen. Aber auf welche Weise erscheint er wieder? Ich glaube, daß diese Frage beantwortet wird durch die Worte pag. 42.: εἶναι δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειαν, ὅμοιον τῷ Χριστῷ ἀνδριάντος δίκην ὑπὲρ νεφέλην καὶ ἀναμέσον δύο ὀρέων ἑστώς. Also Christus steht, wie eine Bildsäule, über der Wolke!! Wer erinnert sich nicht an Sirach XXIV. 4.: ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης! Wer sieht nicht das Vorbild der Wolkensäule von Exod. XIII. 21.? Noch mehr, diese Stelle

wird vollkommen erklärt durch Philo's früher angeführte Prophezeihung, de Execrationibus Mang. II. 436., zu oberst: ἀναστάντες ὁρμῇ μιᾷ πρὸς ἕνα συντείνουσιν ἀλλαχόθεν ἄλλοι τὸν ἀποδειχθέντα χῶρον, ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς. Auch das wunderliche Maaß paßt trefflich. Wissen wir ja aus Eisenmenger, daß die Juden die Größe Gottes eben nach solchen Bibelstellen, wie Exod. XIII. 21., auf Ruthen und Spannen reduzirten, und zwar nicht auf menschliche, sondern auf göttliche, von ungeheuren Verhältnissen, gerade wie hier; es muß wahrlich ein besonderer σχοῖνος seyn, der vier Meilen mißt! Ja, der Talmud enthält, wie ich in Erfahrung gebracht habe, mehrere Stellen, wo die Wolkensäule auf ähnliche Weise gemessen ist, aber leider habe ich sie noch nicht habhaft werden können.

Blicken wir nun zurück. Alles, was wir bisher als Elxai's Lehre von Christus gefunden haben, stimmt bis auf's Haar mit dem alexandrinischen Dogma vom Logos überein. Es fehlt auch nicht ein Jota. Anders verhält es sich mit dem heiligen Geiste. Dieser soll, nach Elxai, ein weibliches Prinzip seyn, wie Christus ein männliches, von denselben Größeverhältnissen, nämlich 96 Meilen hoch, 24 breit u. s. w. Hievon weiß die reine ägyptische Schule nichts; denn der Logos ist in ihr nach und nach aus den Attributen des alten πνεῦμα ἅγιον und der salomonischen Sophia entstanden, wie wir oben gezeigt haben, so daß für eine besondere Gestalt des heiligen Geistes kein Raum übrig blieb. Aber anders mußte sich dieß gestalten, als das fremde Gewächs dieser Theosophie auf palästinischem Boden verpflanzt wurde; denn die Judäer erhielten nur das Resultat, nicht seine organische Entwicklung; in ihrem religiösen Glauben hatte der רוּחַ יְהוָֹה längst eine bedeutende Stelle, und so verblieb er denn auch später, nachdem der Logos eingewandert war, neben diesem

seinem Throne. Denn auch im dogmengeschichtlichen Sinne rden Könige, von tief gewurzelter Legitimität beschützt, nicht icht abgesetzt! Dagegen mußte er weibliches Geschlecht an- ehmen; denn der Logos war einmal männlich, und zwei Prinzipien ganz gleicher Art konnten nicht wohl neben einander bestehen; die orientalischen Philosopheme, welche längst zwei göttliche Grundkräfte, ein weibliches und ein männliches, lehrten, boten den natürlichsten Ausweg, der auch durch das weibliche Geschlecht, welches das Wort רוּחַ יְהוָה in so vielen Stellen des alten Testamentes besitzt, erleichtert war. Deßwegen sprechen auch die Kabbalisten, und namentlich der Sohar, von einem weiblichen Prinzipe neben dem männlichen des Adam Kadmon oder des Logos. — Noch haben wir die Frage übrig über das Verhältniß, in welches sich Elxai zu seinem Christus setzte. Er gab sich für die verborgene Kraft Gottes aus, und diese Behauptung wurde von seinen Anhängern streng genommen, denn sie verehrten nicht nur ihn selbst, sondern auch seine Nachkommen, ohne Rücksicht, ob Männer, oder Weiber, göttlich. Alles dieß berechtiget uns, auf messianische Ideen zu schließen; denn nie ist in jenen Zeiten in Judäa ein Prophet, besonders einer von göttlichem Geschlechte, wie Elxai, erstanden, ohne sich für den Messias selbst, oder für einen seiner Vorläufer auszugeben. Wir müssen also auch in unserem Falle nothwendig das Eine oder das Andere annehmen. Ich möchte mich für das erstere entscheiden, und bin geneigt, zu glauben, daß Elxai bei seinen Anhängern für das Gefäß der ewigen Logoskraft galt, welch jetzt noch verborgen, und im Himmel thronend, bald, wen die Zeit des Heiles vollendet, zuerst am Himmel in riese hafter Gestalt der Wolkensäule sich zeigen, und dann auf Propheten Elxai herabsteigen und sich mit ihm vereini werde, um den Thron Davids wieder aufzurichten, und längst ersehnte Weltherrschaft dem Volke Gottes zu erri

Der Name חֵיל כְּסִי paßt gewiß trefflich zu dieser Erklärung, und auch sonst steht derselben, so viel ich sehe, nichts entgegen.

Aber wie verhält es sich im Ganzen mit der Geschichte dieses Mannes? Wir haben gezeigt, daß der Ausdruck συνάπτεσθαι, den Epiphanius von seinem Zusammenhange mit der essenischen Sekte braucht, sehr unbestimmt ist, aber doch in den allgemeinsten Zügen wahr seyn muß, weil zwischen seinen neuen Lehren und den alten Ansichten der Essäer gerade das Verhältniß stattfindet, das allein zur Vereinigung führen kann, nämlich eine gewisse Verschiedenheit bei überwiegender Uebereinstimmung in den wesentlichen Artikeln. Allein jener an sich so vieldeutige Ausdruck könnte vielleicht näher bestimmt werden. Er würde z. B. noch recht gut passen, wenn wir annehmen, Elxai sey ursprünglich Mitglied des essäischen Ordens gewesen, habe sich aber später als den Gesandten Gottes angekündiget, die Lehre seiner Gesellschaft in einigen Punkten verändert, und einen Theil seiner Brüder auf seine Seite gezogen, während wohl die übrigen bei der alten Regel verharrten. Diese neuen Lehren wären dann vor Allem die Behauptung, daß er die verborgene Kraft Gottes, und das heilige Gefäß sey, in das einst der ewige Logos herabsteigen solle, sodann jene Erleichterung des Verkehrs unter den damaligen schwierigen Umständen, indem er seinen Anhängern erlaubte, den Schein heidnischer Gebräuche zuzulassen, während er das Wesen festhielt; endlich das Gebot, bei dem Morgengebete sich mit dem Gesichte nicht mehr gegen Osten, sondern gegen die Trümmer Jerusalems zu kehren. Diese Aenderung läßt sich aus den Umständen erklären; denn die heilige Stadt war damals zerstört, und indem Elxai gebot, nach ihr bei der heiligsten Verrichtung, bei dem Gebete, zu schauen, deutete er dadurch symbolisch seine messianische Absicht an, die Tochter Zions wieder herzustellen, was man allgemein als die erste That des ersehnten Gesalbten Gottes betrachtete.

Diese Ansicht von den Worten des Epiphanius, pag. 40.: „*Συνήφθη δὲ τοῖς Ὀσσηνοῖς ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ*“ hat gewiß die größte Wahrscheinlichkeit für sich; denn sonst lassen sich zwei wesentliche Punkte durchaus nicht begreifen, nämlich erstens, warum Elxai's Lehre so genau mit der essäischen übereinstimmte, wenn er nicht früher dieser Parthei angehörte, und zweitens, warum er gerade unter diesem sonst so eng abgeschlossenen Orden seine Anhänger fand. Schwerlich wird man eine andere Vermuthung aufstellen können, welche so gut alle Schwierigkeiten heben würde, und der Natur der Dinge in gleichem Grade angemessen wäre.

Fassen wir nun das Resultat unserer Untersuchung zusammen. Die Geschichte Elxai's ist ein letztes Zeugniß für die Wahrheit des Satzes, daß die ägyptische Theosophie durch die Essäer nach Palästina verpflanzt wurde, so wie, daß dieser Orden aus Aegypten stammen muß; sie bestätigt ferner unsere oben ausgesprochene Ansicht von der essäischen Opferlehre; endlich beweist dieselbe noch, daß die Essäer so gut, wie die übrigen Juden, nur in alexandrinischem Geiste an den Messias glaubten, und seine nahe Zukunft erwarteten, was wir oben zu zeigen versprochen haben. Andererseits aber liefert diese Geschichte im Bunde mit den Nachrichten über Simon Magus den Beweis, daß die alexandrinische Lehre in Judäa zur Zeit der Apostel bereits Einiges von ihrer ursprünglichen Reinheit verloren, daß sie mit dem Dogma von einem zweiten weiblichen Urwesen, neben dem männlichen Logos, unter dem Namen des heiligen Geistes, so wie endlich mit dem Glauben, als werde der Logos sich wahrhaft verkörpern und zu Fleisch werden, bereichert war.

Letztere Ansicht entspricht den reinen alexandrinischen Grundsätzen nicht, allein man muß gestehen, daß sie schon durch dieselben vorbereitet war. Denn auch bei Philo, dem konsequentesten unter den Allegoristen (wenn anders in einer

solchen Philosophie von Konsequenz die Rede seyn kann), sind die beiden jüdischen Ideale, der Logos und der Messias, schon eng mit einander verbunden, wo nicht verschmolzen, was fast nothwendig zur Verkörperung des ersteren führen mußte, weil die Juden einen sichtbaren, thatkräftigen Messias nöthig hatten. Für's zweite lehrt ja auch Philo, daß der Logos in den alten Zeiten des Volkes sichtbarlich erschienen sey, nur nicht leibhaftig, sondern mit einem Scheinkörper (cfr. de Abrahamo Pf. V. 280., als ἄγγελος μεταβαλὼν ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.). Allein welch ein kleiner Schritt ist besonders in der Volkstheologie von einem solchen Phantome zu einem wesenhaften Leibe? Endlich finden wir in Philo's Schriften Weissagungen des alten Testamentes auf den Logos gedeutet, welche unverkennbar von einem Messias im populärem Sinne reden, und auch von allen Juden dafür gehalten wurden, namentlich Zachar. VI. 12. in dem Tractate de confusione linguarum, Mang. I. 414., Mitte. Der Uebergang von dem reinen ägyptischen Dogma zu dem Glauben an die Fleischwerdung des Messias-Logos war also außerordentlich leicht, und mußte erfolgen, so bald das nationale Element in der Religion die Bedenklichkeiten der bloßen Theorie überwog, was ja in Palästina wirklich der Fall war.

Wir haben nun unsere Behauptung, daß die alexandrinische Theosophie zur Zeit unseres Erlösers längst in Palästina verbreitet war, mit einer Masse von Beweisen festgestellt. Es bleibt uns jetzt bloß noch übrig, zu zeigen, daß sie auch öffentlich in Schulen gelehrt wurde, wofür wir ebenfalls die Belege in den Händen haben.

o) Gamaliel, Lehrer des Apostels Paulus, Vorsteher einer Schule griechischer Weisheit.

Immer schien es mir bedeutsam, daß von allen Juden, welche sonst insgesammt die aufkeimende christliche Parthei tödtlich haßten, nur der einzige Gamaliel für sie das Wort redet, nach Actor. V. 34 — 49.: *ἐάσατε, ἔφη, τοὺς ἀνθρώπους τούτους, ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη, ἤ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται. Εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτὸ, μήποτε καὶ θεόμαχοι εὑρεθῆτε.* Ohne eine gewisse Uebereinstimmung zwischen seinen Ansichten und der christlichen Lehre, in der Gestalt, wie sie damals aufgefaßt wurde, konnte er, zumal in einer religiös so vielbewegten Zeit, in welcher grimmiger Haß die verschiedenen Sekten trennte, nimmermehr so sprechen. Von diesem Gamaliel nun enthält die Gemarah zu Sotah, cap. IX. §. 14. Fol. 49., eine höchst merkwürdige Nachricht, welche Baba Kama, Fol. 83., wiederholt wird. Die Mischnah des ersteren Traktates lautet so: in bello Titi decreverunt, ut demantur sponsarum coronae (sc. aureae, quas Judaicae virgines, cum in eo essent, ut nuberent viro, gestare solebant), et ne quis doceat filium suum graece. Wir haben schon oben gesagt, daß hier eine Zeitverwirrung stattfindet, weil das Verbot nicht unter Titus, sondern im Kriege der beiden asamonäischen Brüder erfolgte, wie auch die Parallelstelle Baba Kama anerkennt. Der Gemarist bemerkt nun einstimmig mit dem Commentator des letztgenannten Tractates zu dieser Nachricht Folgendes: „Dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, Ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in schola patris mei, quorum quingenti didicerunt legem, *et quingenti sapientiam graecam*, nec est superstes quispiam ex his, praeter me ipsum hic, et filium patruelis mei in Hasia.“ Ueber die Formel: dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, ist Folgendes zu bemerken. Durch die furchtbaren

Umwälzungen, welche Palästina unter Titus und Hadrian erlitt, gingen Tausende von Gelehrten unter. Um ihr Gedächtniß nicht von der Erde verschwinden zu lassen, gaben später die Uebriggebliebenen an, was sie aus dem Munde eines Jeden der Verstorbenen wußten; und diese Traditionen wurden im Talmud gesammelt. Man vergleiche Jost's jüdische Geschichte, Band III., Anmerkungen pag. 166., wo mehrere Beispiele der Art angeführt sind. Die Schule selbst, von welcher die Rede ist, bestand in dem palästinischen Städtchen Jamnia. Gamaliel, der ältere, hatte sie gegründet, und ohne allen Zweifel dürfen wir sie als die Anstalt betrachten, in welcher der edle Heidenapostel seinen Unterricht empfing. Gamaliels Sohn, der bei der Zerstörung Jerusalems umkam, hieß auch nach anderen Nachrichten Simeon. Wir verweisen wegen des Ganzen abermals auf Jost, Band III., Text pag. 170 — 174. Um zu erklären, wie man Gamaliel die Lehrfreiheit selbst für die verhaßte jonische Weisheit habe zugestehen können, fügen die Gemaristen zu unserer Stelle die Nachricht bei: permiserunt familiae Rabban Gamalielis sapientiam graecam, quoniam familiaris erat regibus. Gamaliel hatte als einer der angesehensten Männer des Volkes freien Zutritt zu den Königshöfen Judäas, wo griechisch gesprochen wurde, wie früher an den deutschen Höfen französisch; und unter diesem Deckmantel hatte Gamaliel freie Hand, um seiner Vorliebe für die alexandrinisch - jüdische Weisheit zu genügen.

Jenes Zeugniß trägt nun alle Spuren der Aechtheit an sich; es ist nach dem Sinne der Rabbanisten, welche es in den Talmud niederlegten, höchst ungünstig für Gamaliel, den sie für einen der größten Lehrer hielten, und die Herrlichkeit des Gesetzes nannten (cfr. Jost III. 170., oben, und Sotah zu Ende), der endlich auch in der Apostelgeschichte als ein νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ bezeichnet wird. Diese

mißfällige Ansicht drückt sich sogar in unserer Stelle selbst aus; denn die Worte: nec est superstes quispiam ex his, sind ohne Zweifel polemisch zu verstehen: „Nur zwei blieben übrig von Allen, welche die griechische Weisheit erlernten; so strafte Gott die Uebertretung des alten Gesetzes: maledictus sit, qui alit porcos, maledictus, qui docet filium suum sapientiam graecam. Demnach kann unsere Nachricht unmöglich erdichtet seyn, denn die Einbildungskraft, welche Ungeschehenes ersinnt, verfährt so gut, wie jedes andere Vermögen im Menschen, nach ewigen Regeln, welche hauptsächlich darin bestehen, daß glorreichen Namen der Sage Glorreiches, und bloß Verabscheuten Böses zugeschrieben wird, während nur die Natur Schatten und Licht über jegliches ihrer Geschöpfe ausgießt. Außerdem werden ähnliche Nachrichten noch in anderen talmudischen Büchern wiederholt, man vergleiche Jost in beiden angeführten Stellen. Selbst von Gamaliel, dem jüngeren, einem Enkel des älteren, wird Bekanntschaft mit der sapientia graeca gerühmt; dieses Studium scheint demnach in der Familie einheimisch gewesen zu seyn. Im Traktate Derech Erez, der nur Mischnah ist (ohne Gemarah), findet sich cap. IV. Folgendes: Factum est, ut quatuor seniores profecti sint in regnum interius (d. i. Oberasien, ἡ ἄνω Ἀσία, etwa Babylonien, wo viele Juden wohnten), ubi habitabat philosophus quidam, antehac eorum condiscipulus. Fuerunt autem quatuor illi Rabban Gamaliel, R. Josua, R. Eliezer, filius Azariae, et R. Akiba. Dixit R. Josuah R. Gamalieli: estne tua sententia, ut visitemus philosophum condiscipulum? Respondit R. Gamaliel: placet. Quum ad eum intrassent, diu disseruerunt *de philosophia jonica*, etc.

Eben so wenig kann Streit über das Wesen dieser sapientia graeca obwalten. Wir haben schon oben unsere Gründe vorgebracht. Es muß die alexandrinische Theosophie

seyn, denn nimmermehr hätte sich der allgemein verehrte Gamaliel dazu hergegeben, die von den Juden so verabscheute heidnische Philosophie der Stoa, des Aristoteles, Platons, oder gar Epikurs zu lehren, nimmermehr hätte er, wenn er dieß auch wagte, für seine Lehranstalt so viele Schüler gefunden. Nur dann konnte griechische Weisheit bei den Juden Eingang finden, wenn sie in einem innigen Verhältnisse zu der väterlichen Religion, zu dem Gesetze Mosis stand, und dieß gilt nur von der alexandrinischen Theosophie.

Die unendlich fruchtbaren Folgerungen, welche an die eben vorgelegten Thatsachen geknüpft sind, mag Jeder vorerst selbst ziehen; wir werden sie in den nächsten Bänden dieser Geschichte des Urchristenthums in ihr volles Licht setzen. Ebenso überlassen wir es dem Leser, zu berechnen, wie lange Zeit dazu gehörte, bis die alexandrinische Theosophie in einer offenen Schule unter Anleitung eines von allen, auch den orthodoxen, Juden hochgeschätzten Mannes gelehrt werden konnte, und wie viele Anhänger dieselbe nothwendig schon im Lande zählen mußte, ehe ein so auffallender Schritt von der rechtgläubigen Parthei gestattet ward.

Die Aufgabe, die wir uns für diesen Theil unserer Geschichte gestellt, ist nun gelöst. Wir haben Philo's Theosophie dargestellt, wir haben nachgewiesen, daß seine Grundansichten nicht ihm, sondern seinem Jahrhunderte angehören; wir haben gezeigt, daß und wie die alexandrinische Theologie zu Christi Zeit und vorher nach Palästina verpflanzt worden ist; wir haben endlich unsere Untersuchung mit einem ehernen Wall von Beweisen umgürtet, welche, so unangenehm sie auch Vielen seyn mögen, dennoch, wie die verschiedenen Theile eines wohlgezimmerten Hauses, genau in einander greifen.

In dem nächsten Bande, der den zweiten Theil der kritischen Geschichte des Urchristenthums umfassen wird, soll die nationale Bildung Judäa's behandelt, die Sekten und ihre

Lehre (mit Ausnahme der Essäer) geschildert, es soll weiter die Art, wie die ursprünglich ägyptische Lehre (in der Kabbalah, deren Hauptdenkmal das Buch Sohar) von den Judäern schon zu der Apostel Zeit ausgebildet worden, nachgewiesen, und endlich die damalige politische Lage des gelobten Landes, so weit dieß zum Verständniß des Christenthumes nöthig ist, dargestellt werden.





